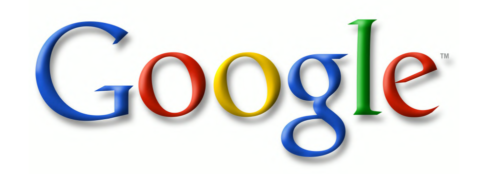


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

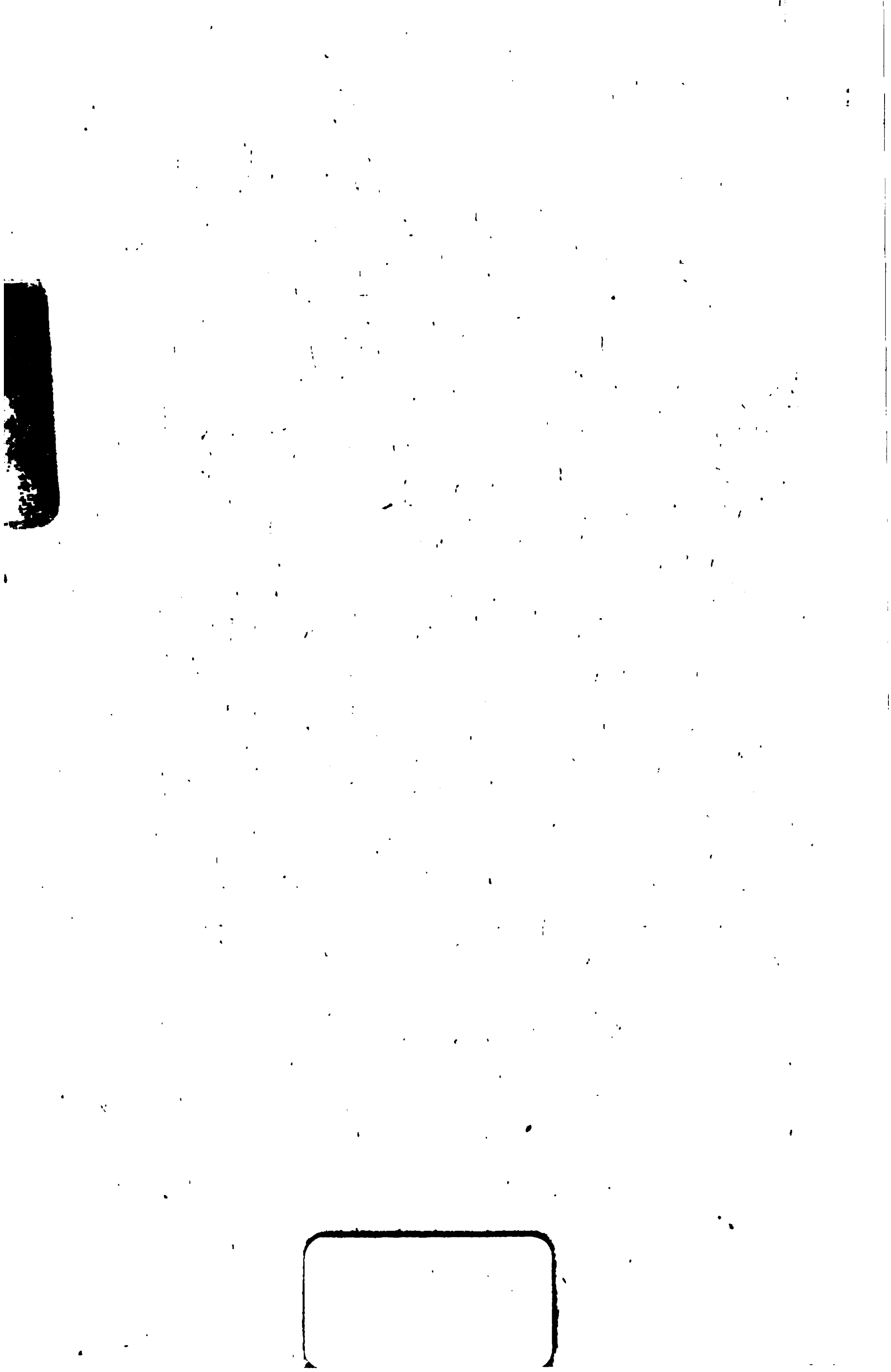
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 3433 08162512 5



(Nietzsche, F.



(Nietzsch

Dre

Nietzsches Philosophie

Früher sind erschienen von

Arthur Drews:

„Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes." 2 Bde. Leipzig, G. Fock, 1893.

„Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems." Berlin, Verlag von Mitscher & Röstell, 1894.

„Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Eine Einleitung in die spekulative Philosophie." Freiburg i. B., Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897.

„Der Ideengehalt von Richard Wagners «Ring des Nibelungen» in seinen Beziehungen zur modernen Philosophie." Leipzig, Hermann Haacke, 1898.

„Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß." Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1902.

. . . . Wer dieses Buch gelesen hat, wird einen vollständigeren und besseren Überblick über meine Philosophie als durch die Lektüre eines meiner Hauptwerke erhalten haben und dann in der Lage sein, jedes Werk von mir über das Sondergebiet, auf das sein persönliches Interesse gerichtet ist, dem Zusammenhang meines Systems richtig einzugliedern.

Eduard von Hartmann
in Deutschland Nr. 1 vom Oktober 1902.

„Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus", neu herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1902.

Nietzsches Philosophie



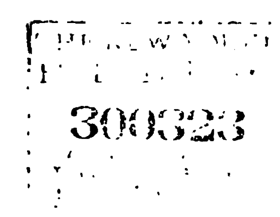
Von

Dr. Arthur Drews

a. o. Professor der Philosophie an der
Technischen Hochschule in Karlsruhe



Heidelberg 1904
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung



Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Vorwort.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß über das eigentliche Wesen und den innersten Kern von Nietzsches Philosophie noch immer die größte Unklarheit herrscht. Die üppig ins Kraut geschossene Nietzschelitteratur hat den Denker, unter den verschiedenartigsten Gesichtspunkten betrachtet, die Eigenart seiner Welt- und Lebensauffassung vom kulturgeschichtlichen, psychologischen, ethischen, ästhetischen, religiösen, sozialen Standpunkte u. s. w. aus beleuchtet, allein der eigentliche philosophische Gehalt von Nietzsches Schriften ist hierbei meist zu kurz gekommen, und an einer Darstellung, welche die verschiedenen Seiten von Nietzsches Philosophie gleichmäßig ins Auge faßt, den Einheits- und Quellpunkt ihrer zahlreichen auseinandergehenden Strebungen in einer gemeinschaftlichen Grundanschauung aufzeigt und den Spuren ihrer Entwickelung im einzelnen nachgeht, hat es bisher gefehlt, so Vortreffliches auch zumal auf philosophischer Seite für das Verständnis Nietzsches, z. B. von Alois Riehl, Henri Lichtenberger und anderen, geleistet ist. Insbesondere ist in den bisherigen Darstellungen Nietzsches der Nachdruck meist einseitig auf die letzte große Hauptperiode in Nietzsches Entwickelung gelegt und nur diese eingehender betrachtet worden, während die vorangegangenen beiden Perioden in der Regel nur flüchtig skizziert worden sind und vor allem die für das Verständnis Nietzsches so überaus wichtige mittlere Periode, die Periode des Überganges von der positivistischen zur neuen eigenen Anschauungsart, noch kaum die gebührende Berücksichtigung gefunden hat.

Der vorliegende Versuch einer Gesamtdarstellung von Nietzsches Philosophie ist bestrebt, allen diesen verschiedenen Gesichtspunkten gleichmäßig Rechnung zu tragen: er sucht mit gleicher Liebe und Anteilnahme die Grundgedanken der sämtlichen Schriften Nietzsches,

und zwar jeweils in systematischer Anordnung, herauszustellen, ihren Zusammenhang sowohl untereinander, wie mit der Persönlichkeit des Denkers und dessen Erlebnissen aufzuzeigen und dadurch ein tieferes Verständnis des Philosophen Nietzsche zu vermitteln, als irgend eine rein systematische Darstellung dies zu tun vermöchte, welche den Inhalt seiner Hauptschriften zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfaßt. In diesem genetischen Verfahren stimmt sie mit der Schrift von Theobald Ziegler über Nietzsche überein, doch ist sowohl ihr Gesichtspunkt, aus dem heraus sie den letzteren betrachtet, wie ihre Art der Beurteilung von Nietzsches Grundgedanken eine von jenem vielfach abweichende, sofern sie in Nietzsche teils mehr, teils weniger Positives findet, als Ziegler zugestehen dürfte. —

Eine Äußerung, welcher man in der Nietzschelitteratur häufig begegnet, ist die, daß dieser Denker eine ganz ausnahmsweise Stellung unter allen Philosophen einnehme und, sowohl was die Form, wie den Inhalt seiner Gedanken anbetrifft, eine ganz neue bisher unerhörte Epoche der philosophischen Entwickelung einleite. Wer sich nicht vom äußeren Anscheine blenden läßt, sondern tiefer in das Wesen der Sache eindringt, wird über einen solchen Anspruch der Anhänger Nietzsches nur lächeln können, und es wird ihm nicht schwer fallen, auch diesem Denker seine Stelle im Zusammenhange der philosophischen Entwickelung anzuweisen.

Wie die alte Philosophie vor Sokrates im Grunde nichts anderes ist als das Bestreben, den allgemeinen Grund oder das Prinzip der Dinge unmittelbar vom Standpunkte der sinnlichen Wahrnehmung aus zu bestimmen, und die verschiedenen Weltanschauungen der griechischen Naturphilosophen nur ebenso viele verschiedene Versuche darstellen, das innere Wesen des Seins aus der naiv vorausgesetzten Identität des Denkens und des Seins (im Sinne des natürlichen Daseins) abzuleiten, so wurzelt die neuere Philosophie seit Descartes im Cogito ergo sum, der ebenso naiv vorausgesetzten Identität des Seins und des Bewußtseins, und sucht das Sein mit der gleichen Unmittelbarkeit aus dem subjektiven Denken zu erklären*). In diesem

*) Vgl. mein Werk: „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Eine Einführung in die spekulative Philosophie.“ (1897.)

Zusammenhange, dem Spinoza, Leibniz und Kant nicht weniger wie Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer angehören, nimmt auch Nietzsche seine Stelle, und zwar direkt neben Schopenhauer, ein. Nietzsche glaubt mit dem letzteren an die Möglichkeit einer unmittelbaren Erfassung des Seins im eigenen Bewußtsein und findet dieses Sein im Willen, auch er betrachtet den Willen als einen blinden, d. h. unvernünftigen und inhaltslosen, nur daß er dies alogische Willensprinzip unter dem Einflusse seiner persönlichen Erfahrungen, nicht, wie Schopenhauer, als ein absolutes, sondern vielmehr als ein individuelles und, unter dem Einflusse des Positivismus, nicht als ein metaphysisches, sondern als ein empirisches Wesen deutet. Das Streben, auf Grund dieses alogischen individuellen empirischen Willensprinzips die Welt nicht sowohl zu erklären, als vielmehr zu gestalten, dem Ich zur Freiheit und Selbständigkeit zu verhelfen und diese Freiheit auch nach außen zu bewähren, dies ist der Kern von Nietzsches Philosophie, und die verschiedenen Entwickelungsstufen in Nietzsches Denken sind nur verschiedene Versuche, jenen innersten Grund seines eigenen Wesens zu erfassen. Es ist das tragische Schicksal Nietzsches, mit diesem Bestreben seiner Selbstbefreiung, das sich objektiv als Ringen nach Kultur darstellt, daran gescheitert zu sein, daß Freiheit und Kultur auf dem Boden des individuellen Selbst überhaupt nicht möglich sind, ganz gleichgültig, ob das Selbst als logisch oder ob es als alogisch aufgefaßt wird. Durch die Folgerichtigkeit jedoch und die Energie, womit er die verschiedenen Möglichkeiten einer individuellen Freiheit von der erwähnten Voraussetzung aus durchlaufen hat, hat Nietzsche auch seinerseits zur Einsicht in die Unhaltbarkeit derselben beigetragen und damit von neuem die Notwendigkeit erwiesen, über das Cogito ergo sum hinauszugehen.

Wer, wie der Verfasser dieses Werkes, es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, das Cogito ergo sum, diese unbesehene dogmatische Voraussetzung der gesamten neueren Philosophie, in allen seinen verschiedenen Gestalten zu bekämpfen, und seit mehr als zehn Jahren in Wort und Schrift für die Unhaltbarkeit jenes Satzes eingetreten, wer dem herrschenden Zeitgeiste gegenüber nicht müde geworden ist, mit allem Nachdruck auf eine Revision der grundlegenden Akten des modernen philosophischen Denkens hinzu-

drängen, und dabei nicht einmal so viel Verständnis gefunden hat, daß man auch nur auf die Wichtigkeit der ganzen Frage aufmerksam geworden ist, sondern unbekümmert mit der alten unhaltbaren Voraussetzung weiter schaltet, den kann es nur mit Genugtuung erfüllen, wenn er sieht, wie jeder neue Versuch, vom Cogito ergo sum aus zum Kern der Dinge vorzudringen, sich in seinen Konsequenzen selber aufhebt, und er wird auch einem Nietzsche dankbar sein, die prinzipielle Unmöglichkeit aller dahin zielenden Bestrebungen durch seine eigene Lebens- und Weltauffassung von neuem dargetan, ja, diese Unmöglichkeit nicht bloß durch die Konsequenz seiner Gedanken zum Ausdruck gebracht, sondern durch seine Persönlichkeit und sein Schicksal geradezu vorgelebt zu haben.

Möge das Selbstopfer Nietzsches nicht vergeblich gewesen sein, möge es endlich einmal den philosophierenden Zeitgenossen die Augen darüber öffnen, daß jeder Versuch, im eigenen Bewußtsein unmittelbar das Sein als solches zu ergreifen, ganz gleichgültig, ob dies bloß erkenntnistheoretisch oder metaphysisch aufgefaßt wird, konsequenterweise nur im Wahnsinn, im gänzlichen Untergange und Erlöschen des eigenen Geistes enden kann, und möge damit einer Auffassung der Dinge die Bahn geöffnet werden, welche bestimmt ist, wirklich eine neue philosophische Epoche von der gleichen prinzipiellen Bedeutung zu begründen, wie es diejenige der vorsokratischen Naturphilosophie und der modernen Bewußtseinsphilosophie auf Grund des Cogito ergo sum — gewesen ist.

Karlsruhe, im Juni 1903.

Arthur Drews.

Inhalt.

Vorwort. Seite

Nietzsches Philosophie.

A. Erste Periode:

Nietzsche unter dem Einflusse Schopenhauers und Wagners.

B. Zweite Periode:

Nietzsche unter dem Einflusse des Positivismus.

C. Dritte Periode:

Die Philosophie des freien wollenden Selbst: die Kultur als das Reich des Übermenschen.


SEMPER
APERTUS

Nietzsches Leben bis zur „Geburt der Tragödie“.

So verschiedenartig die Standpunkte sind, von denen aus Nietzsche bisher behandelt worden ist, und eine so entgegengesetzte Beurteilung seine Lehre hierbei gefunden hat: in Einem stimmen doch alle überein, die sich ernsthaft mit diesem Denker beschäftigt haben, daß nämlich Nietzsches Philosophie in ihrem tiefsten Wesen nur aus der eigenen Persönlichkeit ihres Urhebers heraus verstanden werden kann und in dieser vor allem die treibenden und bestimmenden Kräfte ihrer Ideen liegen. Nietzsche selbst hat dies oft genug bestätigt. „Mihi ipsi scripsi!“ — „für mich selbst habe ich geschrieben,“ ruft er ein über das andere Mal im Hinblick auf seine Werke aus. „Meine Schriften reden nur von meinen Überwindungen; ich bin darin mit allem, was mir feind war, ego ipsissimus, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissi m u m.“ Und in der Verallgemeinerung einer persönlichen Erfahrung behauptet er, daß „an den Philosophen gar nichts Unpersönliches“ und selbst die scheinbar objektivste Weltanschauung im Grunde nichts anderes sei als „das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter mémoires“.

Ein Denker, der mit solchem Nachdruck die persönliche und subjektive Bedingtheit seiner Ansichten hervorhebt und selbst an die Geschichtsschreiber der Philosophie die Forderung stellt, die verschiedenen Systeme „auf die Personalakten ihrer Urheber hin“ zu prüfen, kann mit Recht verlangen, daß man auch seine eigenen Lehren nur im Zusammenhange mit der sie

vertretenden Persönlichkeit betrachte und bei der Beurteilung seiner Ansichten den Gesichtspunkt voranstellt, inwiefern sich in ihnen sein unmittelbares subjektives Selbst wiederspiegelt. Denn, wie Nietzsche bemerkt, seine Schriften sind keine Bücher im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, sondern sozusagen Erlebnisse; sie sind nicht aus der Reflexion und dem kalt abwägenden Verstande hervorgegangen, sondern lassen im begrifflichen Gewande überall die eigensten Erfahrungen und die seelischen Zustände ihres Verfassers hindurchschimmern.

Zum Glück sind wir über das Leben weniger Denker so genau unterrichtet, wie über dasjenige Nietzsches, Dank der begeisterten Hingabe und treuen Fürsorge seiner Schwester, Frau Elisabeth Förster-Nietzsche, die es unternommen hat, aus ihren eigenen persönlichen Erinnerungen heraus, sowie aus Briefen, Aufzeichnungen, Tagebüchern u. s. w. das Leben ihres Bruders zu schreiben.[1]) Noch ist das Werk zwar Fragment und müssen wir uns über das Leben Nietzsches in seiner späteren Zeit aus anderen Quellen Auskunft holen, wie sie z. B. in den Veröffentlichungen von Bekannten und Freunden, besonders aber in den Briefen Nietzsches vorliegen. Doch aber unterrichtet die Biographie der Frau Förster uns jedenfalls über den größten und wichtigsten Abschnitt seines Lebens so eingehend, daß wir die erste Entstehung und Entwicklung seiner Hauptgedanken an der Hand ihres Werkes auf's Genaueste verfolgen können. An dieses Buch werden wir uns daher vor allem halten müssen, um Nietzsches Persönlichkeit kennen zu lernen. Nächst der Biographie kommen sodann vor allem die Briefe Nietzsches in Frage, soweit sie in jener noch keine Verwendung gefunden haben.[2]) Aber auch die übrigen Veröffentlichungen über die Persönlichkeit des Denkers tragen zur Vervollständigung des Bildes, zur Ergänzung und Bestätigung einzelner Züge bei und

---

[1]) „Das Leben Fr. Nietzsches“. Bd. I 1895, Bd. II 1897.

[2]) Fr. Nietzsches Gesammelte Briefe“, 2 Bde. Erster Band: Fr. Nietzsches Briefe an Pinder, Krug, Deussen, Frhrn. v. Gersdorff, Carl Fuchs, Frau Baumgartner, Frau Louise O., Frhrn. v. Seydlitz u. a. Herausg. von Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast, 3. Aufl., 1902. Zweiter Band: Fr. Nietzsches Briefwechsel mit Erwin Rohde. Herausg von E. Förster-Nietzsche u. Fritz Schöll (1902).

können uns für das Verständnis des Zusammenhanges von Persönlichkeit, Leben und Lehre Nietzsches in mancher Hinsicht wertvolle Aufschlüsse liefern.[1])

1. Nietzsches Kindheit und Knabenzeit.

Nietzsche stammte aus einer protestantischen Predigerfamilie. Sein Vater Karl Ludwig Nietzsche war in seiner Jugend Prinzessinnenerzieher am herzoglichen Hofe zu Altenburg gewesen und hatte auf Veranlassung Friedrich Wilhelms IV., der ihn bei einer persönlichen Begegnung schätzen gelernt hatte und auch von ihm selbst wieder hoch verehrt wurde, die Pfarrstelle in Röcken bei Lützen erhalten. Sein Großvater, ein durch vortreffliche Anlagen des Geistes und Herzens ausgezeichneter Mann, war Doktor der Theologie, Superintendent und Pastor in Eilenburg und hatte eine Frau, die gleichfalls aus einer Pastorenfamilie hervorgegangen war und einen Prediger zum Bruder hatte. Aber auch die Mutter Nietzsches, eine geborene Oehler, war die Tochter eines Predigers. Die Nietzsches verbanden mit großer Frömmigkeit und Herzenswärme einen ausgesprochenen Sinn für Kunst und Wissenschaft. Besonders Nietzsches eigener Vater zeichnete sich durch eine ungewöhnliche musikalische Begabung aus und war ein Meister in der Fertigkeit des freien Phantasierens auf dem Klaviere.

Zu Röcken wurde Nietzsche am 15. Oktober 1844 geboren. Der Tag fiel mit dem Geburtstage des verehrten Königs zusammen, und so erhielt der Sohn nach ihm den Namen Friedrich Wilhelm. Es war im August 1848, als Nietzsches Vater, von einem Spaziergange heimkehrend, vor der Türe des Pfarrhauses über seinen Hund, der ihm freudig entgegensprang, stolperte, die steinernen Stufen auf das Pflaster des Hofes hinabstürzte und sich dadurch eine Gehirnerschütterung zuzog. Nach schwerem Krankenlager starb er im Juli 1849. Man hat aus diesem Um-

[1]) Eugen Kretzer: „Fr. Nietzsche. Nach persönlichen Erinnerungen und aus seinen Schriften“ (1895); Meta v. Salis-Marschlins „Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Nietzsches (1897). Paul Deussen: „Erinnerungen an Friedrich Nietzsche“ (1901). Vgl. auch besonders für die letzten Lebensjahre Nietzsches: Paul Julius Möbius „Das Pathologische bei Nietzsche“ (1902).

stande, daß sein Vater an einem Gehirnleiden gestorben ist, auch bei Nietzsche erbliche Belastung angenommen. Nietzsches Schwester bestreitet dies jedoch entschieden und wird in der Biographie ihres Bruders nicht müde, immer wieder auf die gesunde Natur und große Langlebigkeit der Angehörigen der Familie Nietzsche hinzuweisen.[1])

Für Nietzsche war der Tod des Vaters insofern jedenfalls bedeutungsvoll, als ihm dadurch, wie er selbst bemerkt, die strenge und überlegene Leitung eines männlichen Intellektes fehlte, der sein früh erwachtes Selbstgefühl in den nötigen Schranken hätte halten und ihm bei seiner ausgesprochen sensitiven Gemütsveranlagung ein entschiedenes Gegengewicht hätte bieten können. Die Erziehung seiner Mutter und Grossmutter, zweier

[1]) Indessen gehen Gerüchte um, die hiermit schwer in Einklang zu bringen sind. So berichtet Möbius, ein ihm bekannter Herr habe dem Vormunde Nietzsches, dem Rechtsanwalt Dächsel in Sangerhausen, im Herbste 1867 von den litterarischen Erfolgen seines Mündels erzählt, und der Vormund habe erwidert, diese Frühreife erfreue ihn nicht, denn er kenne die Familie zu genau und müsse fürchten, Nietzsche werde einmal im Irrenhause enden. Auch soll Nietzsches Vater schon vor seinem Unfall krank gewesen sein. Der Hausarzt der Familie Nietzsche, Herr Dr. Gutjahr in Naumburg, erzählt, von der Mutter Nietzsches wiederholt gehört zu haben, ihr Mann habe schon Jahre lang vor dem Unfalle „seine Zustände“ gehabt, d. h. er sei von Zeit zu Zeit im Stuhle zurückgesunken, habe nicht gesprochen, starr vor sich hingesehen und hinterher von der ganzen Sache nichts gewußt. Möbius ist daher geneigt, das Gehirnleiden, das der Pastor Nietzsche sich durch den Unfall zuzog, aus dem plötzlichen Anwachsen eines „Gehirngeschwulstes“ zu erklären, das schon lange vorher bestanden hatte. Indessen ist die Vererbung eines derartigen Leidens höchst unwahrscheinlich. Auch darauf, dass nach Angabe der Mutter Nietzsches die Schwestern ihres Mannes hysterisch und etwas exzentrisch gewesen sein sollen, ist nicht viel zu geben. Wohl aber sollen nach Erkundigungen, die Ola Hansson bei einer mit den Nietzsches vertrauten Familie eingezogen hat, einige Geschwister der Frau Nietzsche geistig abnorm gewesen sein, insbesondere soll eine Schwester sich getötet haben, eine andere wahnsinnig geworden sein. Frau Pastor Nietzsche hat selbst einmal angegeben, einer ihrer Brüder sei in einer Nervenheilanstalt gestorben. und auch Frau Förster hat auf Befragen von Möbius zugegeben, daß ein Teil der Geschwister Oehler „etwas Sonderlingartiges“ gehabt habe und daß eins etwas melancholisch gewesen sei. Man weiß hiernach nicht recht, was man von der ganzen Sache halten soll, und wird ein bestimmtes Urteil darüber bis auf weiteres zurückstellen müssen. Vgl. Möbius a. a. O. 8 ff.

herzensguter, aber, wie es scheint, wenig energischer Frauen, war kaum geeignet, ihm den väterlichen Einfluß zu ersetzen, und die Art, wie er nicht bloß von seinen Tanten, den Schwestern seines Vaters, die im gleichen Hause wohnten, sondern auch von seiner jüngeren Schwester verzogen und vergöttert wurde, hätte jedem anderen leicht erregbaren und begabten Knaben nur zu leicht verhängnisvoll werden können.

Aber der kleine Fritz war ein ausnahmsweise gut geratenes Kind. Wir glauben es seiner Schwester gern, daß sie beide „ungeheuer artige, wahre Musterkinder“ waren und niemals einen tollen Streich, so etwas recht Ungezogenes begangen haben. Trotz der rein weiblichen Einflüsse, die ihn umgaben, war Fritz doch stets folgsam und bescheiden und scheint sich die der Familie Nietzsche eigentümliche Würde und Selbstbeherrschung schon frühzeitig angeeignet zu haben. Kein Wunder, daß er in der Bürgerschule zu Naumburg an der Saale, wohin die Familie nach dem Tode des Vaters im Jahre 1850 übergesiedelt war, sich unter den ausgelassenen Buben recht unbehaglich fühlte. Ein nachdenkliches und in sich gekehrtes Kind, wie er es war, mußte er sich von ihnen manche Neckerei gefallen lassen. Sie nannten ihn wegen seines ernsthaften Benehmens den „kleinen Pastor“, rühmten ihn aber auch zugleich, er könne Bibelsprüche und geistliche Lieder mit einem solchen Ausdruck hersagen, daß man fast weinen müßte. Nach einem Jahre wurde er in das Privatinstitut eines Kandidaten Weber geschickt, das dem Domgymnasium als Vorschule diente. Erst hier schloß er sich freundschaftlich an ein paar gleichgesinnte Kameraden an, um dann im Herbst 1854 in die Quinta des Gymnasiums einzutreten.

In der Darstellung des Lebens ihres Bruders rühmt Frau Förster die frühzeitige Ausbildung seines Geistes und weiß nicht genug von den Einfällen und Talenten zu erzählen, mit denen der Knabe seine Umgebung überraschte. Sein lebhafter, erfindungsreicher und selbständiger Geist trat damals vor allem im Ausdenken neuer Spiele zu Tage. Veranlassung bot hierzu besonders der Krimkrieg, der im Jahre 1854 ausbrach. Die Kinder nahmen in geradezu leidenschaftlicher Weise für die Russen Partei, und von jetzt an drehten sich alle ihre Gedanken

und ihre Spiele um die Belagerung von Sebastopol. Sie zogen sogar, um einen tieferen Einblick in die Verhältnisse zu gewinnen und die Vorgänge im Spiele besser nachahmen zu können, die Kriegswissenschaft zu Rate, legten sich Lexika und militärische Werke zu und wollten schon zusammen mit ihren Freunden ein großes auf den Krieg bezügliches Wörterbuch gemeinschaftlich verfassen, als die Nachricht eintraf, daß Sebastopol gefallen sei. Der endliche Fall dieser Stadt ging besonders dem kleinen Nietzsche sehr nahe. Er konnte, als er die Kunde erfuhr, vor Schmerz nichts zu Mittag essen und strömte seinen Kummer in einem Gedichte aus, dem ersten, das er in seinem Leben — elf Jahre alt — verfaßte, und welches auch dementsprechend ausgefallen ist.

Man hat diese Sympathie des jungen Nietzsche für Rußland, die ihm übrigens zeitlebens verblieben ist, mit seiner eigenen slavischen Abstammung in Verbindung gebracht. Nach einem, allerdings ziemlich unverbürgten, Gerüchte soll nämlich die Familie Nietzsche früher „Niëtzky“ geheißen haben, aus Polen stammen und ursprünglich von Adel gewesen sein. Da sie protestantisch gewesen seien, so lautete die Familientradition, hätten die Niëtzkys zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts wegen religiöser Bedrückung ihre Heimat verlassen müssen und sich nach Ablegung ihres Adels in Deutschland niedergelassen. Nietzsche selbst war stets nicht wenig stolz auf seine polnische Abstammung, ja, er ließ sich dieserhalb im Jahre 1884 sogar von einem pfiffigen Polen durch ein Schriftstück hinters Licht führen, das ihm die urkundliche Bestätigung für jene Annahme erbringen sollte. Dünkten ihm doch die Polen viel „vornehmer“ als die Deutschen; aber auch ihre, wie er meinte, höhere Begabung imponierte ihm, ja, er war der Ansicht, die Deutschen seien erst durch eine starke Beimischung von slavischem Blute in die Reihe der begabten Nationen eingerückt. Die politische Unbändigkeit und Schwäche der Polen und ihre Ausschweifung waren ihm eher Zeugnisse für als gegen ihre Begabung. Seinem eigenen individualistischen Selbstgefühle aber tat es wohl, an das Recht des polnischen Edelmanns zu denken, mit seinem einfachen Veto den Beschluß einer Versammlung umzuwerfen, ein Recht, von dem ihm der Pole Copernicus mit seiner Bestreitung

der allgemeinen Meinung und des Sinnenscheins nur den größten und würdigsten Gebrauch gemacht zu haben schien. Vor allem aber verehrte er in ihnen die Landsleute Chopins, den er besonders deshalb liebte, weil er die Musik von den deutschen Einflüssen, dem Hange zum Häßlichen, Dumpfen, Kleinbürgerlichen, Täppischen und Wichtigtuerischen freigemacht habe.

Aber nicht nur auf das polnische Blut, auch auf die adlige Abstammung tat er sich viel zu gute. Von Jugend auf an strengste Wahrhaftigkeit gewöhnt, verachtete er es, zu lügen, weil sich dies für einen „Grafen Niëtzky“ nicht schicke. Unter solchen Umständen tat es ihm nicht wenig wohl, wenn ihm seine polnische Abstammung auch von anderer Seite her bestätigt wurde. Und dieses geschah auffallend oft. Er selbst schreibt darüber im Jahre 1883: „Daß mein Äußeres bis jetzt den polnischen Typus trägt, ist mir oft genug bestätigt worden; im Auslande, wie in der Schweiz und in Italien, hat man mich oft als Polen angeredet; in Sorrent, wo ich einen Winter verweilte, hieß ich bei der Bevölkerung il Polacco; und namentlich bei einem Sommeraufenthalt in Marienbad wurde ich mehrmals in auffallender Weise an meine polnische Natur erinnert: Polen kamen auf mich zu, mich polnisch begrüßend und mit einem ihrer Bekannten verwechselnd, und einer, vor dem ich alles Polentum ableugnete und welchem ich mich als Schweizer vorstellte, sah mich traurig längere Zeit an und sagte endlich: „Es ist noch die alte Rasse, aber das Herz hat sich Gott weiß wohin gewendet.“ Ein kleines Heft Mazurken, welches ich als Knabe komponierte, trug die Aufschrift „Unserer Altvordern eingedenk!“ — und ich war ihrer eingedenk in mancherlei Urteilen und Vorurteilen.“ [1])

Nach dem Falle Sebastopols zog besonders Homer und das waffenklirrende Ilion den Knaben an, ja, begeisterte ihn sogar zu einem Schauspiel, das alsdann von den Kindern und ihren Freunden und Freundinnen im Familienkreise zur Aufführung gebracht wurde. Überhaupt erwachte jetzt immer stärker der Hang zum Dichten und mehr noch zur Musik in

[1]) Nietzsches Werke Bd. XII. 197 f., Biogr. 10 ff.

Nietzsche, wie dies auch der Wunschzettel zum Geburtstage 1857 zeigt: außer der Sinfonie in C-dur mit der Fuge von Mozart waren hier die Ouvertüre zur Fingalshöhle von Mendelssohn, die Ouvertüre zu Egmont von Beethoven, sowie die Sinfonie in Es-dur mit dem Paukenschlage von Haydn, und zwar in Partitur, verzeichnet. Den ersten Anstoß, selbst zu komponieren, hatte Nietzsche im Frühjahr 1854 gelegentlich eines Kirchenkonzertes erhalten, bei welchem ihm das Halleluja aus Händels „Messias“ so imponiert hatte, daß er beschloß, etwas Ähnliches zu stande zu bringen. Diese Leidenschaft für die Musik und Dichtkunst aber wuchs noch mehr, als nach dem Tode der Großmutter Nietzsches die Familie eine neue Wohnung mit einem herrlichen großen Garten bezog, der zum Träumen und Phantasieren wie geschaffen war, und die Väter seiner Schulfreunde Pinder und Krug die Leitung seiner musikalischen und dichterischen Fähigkeiten in die Hand nahmen bezw. ihn in die Litteratur und Musik einführten. Der kleine Fritz hatte von seinem Vater die Gabe des freien Phantasierens geerbt und wußte damit noch in späteren Jahren eine außerordentliche Wirkung auf seine Umgebung auszuüben. So sollen sich auch der Kaiser von Brasilien und seine Gemahlin, als sie im Jahre 1877 incognito in Rosenlaui-Bad weilten, von den Phantasien Nietzsches gar nicht haben trennen können, und auch Frau Cosima Wagner weiß noch jetzt von der eigenartigen Wirkung seines Spieles zu berichten.

Hinter dieser Entwickelung seiner künstlerischen Fähigkeiten blieb aber auch die sonstige Ausbildung seines Geistes nicht zurück. Wie zu Hause, so war Nietzsche auch in der Schule ein wahrer Musterknabe. Frühzeitige Niederschriften über einzelne Erlebnisse, sowie vor allem eine Biographie, die der Knabe mit vierzehn Jahren verfaßte, lassen erkennen, wie sehr schon damals sein Geist nach innen gewandt war, und welche hohe Bedeutung die Selbstbeobachtung in seinem Leben einnahm. Sie zeigen uns einen für seine Jahre merkwürdig reifen, wenn auch natürlich reichlich altklugen Knaben, so wenn er in Erinnerung an seine ersten Schwimmübungen schreibt: „O, es ist wonnig, sich den lauen Wassern des Sommers hinzugeben; wie sehr empfand ich dies, als ich schwimmen

lernte. Sich der Strömung zu überlassen und ohne Mühe auf den weichen Fluten hinzugleiten. Kann man sich etwas Lieblicheres denken? Dazu erachte ich das Schwimmen nicht nur als etwas Angenehmes, sondern auch in Gefahren sehr nützlich und für den Körper sehr stärkend und erfrischend. Es ist Jünglingen nicht genug zu empfehlen." [1]) Oder wenn er sich über seinen unauslöschlichen Haß gegen alle moderne Musik und alles, was nicht klassisch ist, ausspricht und dabei bemerkt: „Mozart und Haydn, Schubert und Mendelssohn, Beethoven und Bach, das sind die Säulen, auf die sich deutsche Musik und ich gründen." [2])

Dem Umstande, daß dem Rektor der Landesschule Pforta das Gerücht von der ungewöhnlichen Begabung des kleinen Nietzsche zu Ohren gekommen war, hatte er es zu verdanken, daß ihm im Jahre 1858 eine Freistelle in dieser Schule angeboten wurde. Schulpforta, wie die Anstalt gewöhnlich genannt zu werden pflegt, ist ein ehemaliges Cisterzienserkloster (Monasterium S. Mariae de Porta oder in Porta), das in der Reformationszeit vom Herzog Heinrich von Sachsen aufgehoben und zur fürstlichen Landesschule umgewandelt wurde. Die Anstalt liegt an der Heerstraße von Erfurt nach Leipzig etwa eine Stunde von Naumburg entfernt und hat es sich zur Aufgabe gesetzt, eine bestimmte Anzahl von Zöglingen innerhalb eines gesetzlich festgelegten Zeitraums von sechs Jahren für das höhere wissenschaftliche Leben vorzubereiten. Dieses Ziel sucht sie nicht bloß durch Unterricht, sondern auch durch sittliche und Charakterbildung ihrer Zöglinge zu erreichen, indem sie die letzteren an Gehorsam gegen das Gesetz und den Willen ihrer Vorgesetzten, an strenge und pünktliche Pflichterfüllung, an Selbstbeherrschung, an ernstes Arbeiten, an frische Selbsttätigkeit aus eigener Wahl und Liebe zur Sache, an Gründlichkeit und Methode in den Studien, an Regel in der Zeiteinteilung, an sichern Takt und selbstbewußte Festigkeit im Umgange mit ihresgleichen gewöhnt. Und wirklich sind außer einer großen Anzahl bedeutender Lehrkräfte, auch einige von

[1]) Biogr. I 61.
[2]) a. a. O. 72.

Deutschlands hervorragendsten Geistesgrössen, wie Klopstock, Fichte, Schlegel, Ranke, aus dieser Anstalt hervorgegangen.

Nietzsche hatte sich schon längst gewünscht, in diese Schule aufgenommen zu werden. Mit ihrer friedlichen Lage in einem anmutigen fruchtbaren Tale, von hohen Mauern, Gärten und Wald umgeben, hatte sie von jeher einen großen romantischen Reiz auf ihn ausgeübt. Aber nun wurde ihm doch nicht bloß der Abschied von den Seinigen in Naumburg äußerst schwer, sondern auch die strenge Zucht und das peinlich geregelte Leben in dem Schulstaate, worin der Einzelne in allen seinen Beziehungen völlig aufging, wurde von ihm, der bisher fast nur von Frauen erzogen und von mächtigem Freiheitsdrang erfüllt war, in der ersten Zeit sehr drückend empfunden. Er litt an Heimweh und freute sich auf nichts mehr, als an den Sonntagnachmittagen, wo die Schüler zwei Stunden freien Ausgang hatten, mit seiner Mutter und Schwester in einem nahen Dorfe zwischen Pforta und Naumburg zusammenzutreffen. Dazu kam, daß er sich auch hier nur schwer an seine Kommilitonen anzuschließen vermochte. Er wurde deshalb von ihnen für eine verschlossene Natur gehalten und gewann erst ziemlich spät eine nähere Beziehung zu Paul Deussen, dem bekannten Schopenhauerianer, Kenner der indischen Philosophie und jetzigen Professor in Kiel, sowie zu einem Freiherrn Carl v. Gersdorff.

Von den Schulfächern interessierte ihn vor allem die Geschichte. Besonders zog ihn Alexander der Große an, aus dessen Leben er damals eine Episode als Trauerspiel zu behandeln anfing. Daneben vernachlässigte er aber auch seine private Geistesbildung nicht, las fleißig die Klassiker, vor allem auch Jean Paul, von dem er damals meinte, daß er bei reiferen Jahren einmal sein Lieblingsschriftsteller werden würde, und suchte sich überhaupt in allen Wissenschaften, Künsten und Fertigkeiten gleichmäßig auszubilden und sich vor Einseitigkeit des Studiums zu hüten. Unter den biographischen Notizen, durch deren Niederschrift er zu jener Zeit sich über die Gleichförmigkeit der Schuldisziplin hinwegzuhelfen suchte, findet sich die folgende Aufzeichnung vom 24. August 1859: „Ich habe gestern wieder

einmal die Räuber gelesen, es wird mir dabei jedesmal ganz eigentümlich zu Mute. Die Charaktere sind mir fast übermenschlich, man glaubt, einen Titanenkampf gegen Religion und Tugend zu sehen, bei dem aber doch die himmlische Allgewalt einen endlos tragischen Sieg erringt." [1]) Wer Geschmack daran findet, mag sich hierbei an Nietzsches Übermenschen und seinen eigenen Titanenkampf gegen Religion und Tugend erinnern, aus welchem die göttliche Allgewalt gleichfalls, wie es scheint, so herrlich als Sieger hervorgegangen ist. Für Nietzsche selbst ist jedenfalls die Erschütterung sehr charakteristisch, in welche er schon damals durch den Kampf des Einzelnen mit den allgemeinen Mächten der Religion und der Moral versetzt wurde.

Seine eigene künstlerische Ader war natürlich in jenen ersten Jahren des Aufenthaltes zu Pforta nicht sehr ergiebig. Erst als er mit seinen alten Naumburger Freunden, Krug und Pinder, im Sommer 1860 eine litterarische Vereinigung „Germania" gründete zu dem Zwecke, sich gegenseitig zu litterarischer und künstlerischer Betätigung anzuregen, und jeder der drei sich verpflichtete, allmonatlich mit einem Gedicht, einer musikalischen Produktion oder einer wissenschaftlichen Abhandlung hervorzutreten, fanden auch seine künstlerischen Anlagen wieder neue Nahrung. Das wichtigste Ergebnis dieser Vereinigung war, daß Nietzsche in ihrer Folge den Übergang von der klassischen Musik zu Wagner vollzog. Das Leiborgan der „Germania" war nämlich die Brendelsche „Zeitschrift für Musik", das einzige Blatt, welches damals mit Wärme für Richard Wagner eintrat, und zu den musikalischen Werken, welche die Vereinigung sich zulegte, gehörte u. a. auch der Klavierauszug des Tristan. „Von dem Augenblicke, wo es einen Klavierauszug des Tristan gab", schrieb Nietzsche später, „war ich Wagnerianer." In jedem Falle brachte dieser Klavierauszug, den Nietzsche später nach der Angabe seiner Schwester in wahrhaft entzückender Weise auf dem Klavier zum Ausdruck bringen konnte, seine Gefühle für Wagner zu einem gewissen Siedepunkte. Aber nicht nur seine musikalischen und poetischen Fähigkeiten

[1]) Biogr. I 120.

erwachten unter dem Einflusse der Vereinigung von neuem, auch eine entschiedene Hinneigung zu wissenschaftlicher und philosophischer Produktion trat jetzt zum ersten Male mit größerer Entschiedenheit bei ihm hervor. So verfaßte er für die „Germania" eine kritisch-historische Arbeit über die Ermanarich-Sage, welche die Anerkennung eines seiner Lehrer, des berühmten Germanisten Koberstein, fand. In der Nietzschebiographie der Frau Förster sind Bruchstücke aus einem Germaniavortrag über „Fatum und Geschichte", sowie aus einem anderen Vortrag über „Willensfreiheit und Fatum" aus dem Jahre 1862 mitgeteilt, die eine für einen Achtzehnjährigen außergewöhnliche Versenkung in philosophische Probleme bekunden.

Daß ihn bei der Beschäftigung mit so abseits liegenden Dingen die Schule bald zu langweilen anfing, ist begreiflich. War er bisher auch in Pforta stets ein musterhafter Schüler gewesen, der bei seinen Lehrern aufs beste angeschrieben war, und hatte er sich allmählich auch in den Schulzwang gefunden, so klagte er jetzt beständig über den gleichen Trott und die bedrückende Enge, in der sich sein Leben abspielte, und fing an, die Schule zu vernachlässigen. Nietzsche war damals Obersekundaner, wo es die Regel ist, daß die Schüler sich unverstanden fühlen. Durch das Beispiel seiner Mitschüler angeregt, glaubte er, daß es jetzt auch Zeit sei, sich eine „Flamme" zuzulegen. Der Gegenstand seiner Schwärmerei war die Schwester eines seiner Mitschüler, die in Kösen bei Pforta zu Besuche war, eine niedliche kleine Berlinerin, liebenswürdig, gut unterrichtet und sehr musikalisch. Nietzsche spielte mit ihr vierhändig, widmete ihr Verse, so wie eine musikalische Rhapsodie und fühlte sich, wie Frau Förster glaubt, recht befriedigt, auch einmal von jenen Empfindungen, von denen seine Schulgenossen so viel Wesens machten, ergriffen zu sein.

So kam denn die Zeit des Abgangs von der Schule heran. Nietzsche versenkte sich mit Ernst und Eifer in die Vorarbeiten für das Schlußexamen. Nur zur Mathematik, zu welcher er gar keine Hinneigung empfand und die er während der ganzen Schulzeit vernachlässigt hatte, vermochte er sich auch jetzt noch nicht zu zwingen. Die Folge war, daß er trotz seiner

vorzüglichen Leistungen in den übrigen Fächern nicht vom mündlichen Examen dispensiert werden konnte und seine Note in der Mathematik herzlich schlecht ausfiel. Endlich am 7. September 1864 durfte er die Anstalt verlassen. Er hatte die uniformierende Disziplin der Schule stets wie eine Last empfunden. Aber er war sich dessen doch auch bewußt, dass gerade der militärische Zwang, womit man hier auf die Masse zu wirken versuchte und füglich das Individuelle kühl und oberflächlich behandelte, ihn auf sein eigenes Selbst geführt und ihm seine Eigenart erst recht erschlossen hatte.

2. Nietzsche als Student und Privatgelehrter.

Welchen Beruf sollte der Jüngling nun ergreifen? Sein Talent und seine Neigung zogen ihn zur Musik. Schon lange war er mit dem Gedanken umgegangen, sich ganz dieser Kunst zu widmen; hatte er doch bereits zahlreiche Kompositionen verfaßt und sich eine mehr als dilettantische Kenntnis der musikalischen Theorie erworben. Indessen hatte eine gewisse überreizte Sucht nach universellem Wissen die künstlerischen Lebenspläne mehr und mehr bei ihm zurückgedrängt, ohne daß sich ihm jedoch die Gefahr der Oberflächlichkeit selbst verborgen hätte, die mit einem solchen Drange nur allzu leicht verbunden ist. „Ich verlangte," schrieb er später in einer biographischen Aufzeichnung des Jahres 1865, „nach einem Gegengewicht gegen die wechselvollen und unruhigen bisherigen Neigungen, nach einer Wissenschaft, die mit kühler Besonnenheit, mit logischer Kälte, mit gleichförmiger Arbeit gefördert werden könnte, ohne mit ihren Resultaten gleich ans Herz zu greifen. Dies alles aber glaubte ich damals in der Philologie zu finden".[1]) Daneben wollte es freilich die Familientradition, daß Nietzsche sich der Theologie widmete. So ging er im Herbst 1864 nach Bonn, um sich hier in beiden genannten Fächern zugleich einschreiben zu lassen.

Sein erster Weg galt den Gräbern von Schumann,

---

[1]) a. a. O. 211.

Schlegel und Arndt. Dann wurden die Studien mit Eifer aufgenommen. Außer philologischen und theologischen Kollegs — die ersteren hauptsächlich bei dem berühmten Ritschl — hörte er auch historische, kunstgeschichtliche und philosophische Vorlesungen. Leider hatte er sich gleich zu Beginn des Semesters verleiten lassen, bei der Burschenschaft Franconia als Mitglied einzutreten. Im Anfang gefiel ihm das studentische Treiben ganz gut. Er galt bei seinen Verbindungsbrüdern als musikalische Autorität, erhielt von ihnen den Kneipnamen „Gluck“ und war recht beliebt, obschon er, wie übrigens alle Pförtner, als ein sonderbarer Kauz und für etwas mokant und satirisch angesehen wurde. Aber bald fing er an, den studentischen Komment als eine Fessel zu empfinden, und besonders das unsinnig viele Trinken, zu dem man auch wider Willen gezwungen wurde, stieß ihn mehr und mehr zurück. Mit Unwillen fand er sich selbst in einer Weise beeinflußt, die mit seinem ihm angeborenen Unabhängigkeitssinne und seinen eigenen Ansichten und Neigungen durchaus nicht übereinstimmte. „Die Gewöhnung“, schrieb er am 25. Mai 1865 an seinen Freund v. Gersdorff, der in Göttingen die Rechte studierte und gleichfalls in ein Korps eingetreten war, „ist eine ungeheure Macht. Man hat schon sehr viel verloren, wenn man die sittliche Entrüstung über etwas Schlechtes verliert, das in unserm Kreise täglich geschieht. Das gilt z. B. in Betreff des Trinkens und der Trunkenheit, aber auch in der Mißachtung und Verhöhnung anderer Menschen, anderer Meinungen. Ich gestehe Dir sehr gern, daß ähnliche Erfahrungen, wie Du sie gemacht hast, bis zu einem gewissen Grade sich auch mir aufdrängten, dass mir der Ausdruck der Geselligkeit auf den Kneipabenden oft im hohen Maße mißbehagte, daß ich einzelne Individuen ihres Biermaterialismus wegen kaum ausstehn konnte; ebenfalls daß mit unerhörter Anmaßung über Menschen und Meinungen en masse zu meinem größten Ärger abgeurteilt wurde. Trotzdem hielt ich gern in der Verbindung aus, da ich viel dadurch lernte und im allgemeinen auch das geistige Leben darin anerkennen mußte. Allerdings ist ein Umgang mit einem oder zwei Freunden eine Notwendigkeit; hat man diese, so nimmt man die übrigen als eine Art Zukost mit, die einen als Pfeffer und Salz,

die andern als Zucker, die andern als nichts." [1]) Bald kam es zu ernstlichen Differenzen zwischen Nietzsche und der Franconia. Er drang auf Reformen, wie Aufhebung des Kneipkomments, Einführung eines wissenschaftlichen Abends u. s. w.,[2]) und stellte dabei so hohe sittliche Anforderungen, daß sich der größte Teil der Kommilitonen gegen diesen unbescheidenen, unbequemen jungen Genossen empörte. Da trat er aus der Verbindung aus. Aber von jenen ersten Erfahrungen in Bonn her ist ihm für immer eine tiefe Abneigung gegen Rauchen, Trinken und die ganze sog. Biergemütlichkeit geblieben. „Stets hat er behauptet," schreibt seine Schwester, „daß Leute, welche allabendlich Bier trinken und Pfeife rauchen, absolut unfähig wären, ihn zu verstehen; diesen müßte jene feine Helligkeit des Geistes fehlen, die zum Auffassen und Durchdenken so zarter und tiefer Probleme, wie die seinigen, unbedingt nötig wären." [3])

Vielleicht war es doch nicht ohne Einfluß auf Nietzsches Austritt aus der Burschenschaft, daß sich gerade zu jener Zeit in ihm ein mächtiger Umschwung vollzog und er sich auch sonst damals von manchen Vorstellungen und Ansichten frei machte, die ihn früher beherrscht hatten. Das gilt vor allem von seinen religiösen Ansichten. Wie dies bei dem Predigerkinde selbstverständlich ist, war Nietzsche bisher ein frommer, religiös veranlagter Knabe gewesen, der gläubig die christliche Vorstellungswelt hingenommen und in ihr seine Befriedigung gefunden hatte. Noch im Jahre 1859 hatte er das Verzeichnis, welches er sich in seinem Drange nach einer Universalbildung über die verschiedenen Spezialgebiete aufgestellt hatte, die er sich hatte aneignen wollen, mit den Worten geschlossen: „Aber über alles Religion, die Grundveste alles Wissens". [4]) In seinem achtzehnten Jahre jedoch, als die philosophischen Interessen sich bei ihm meldeten und in der litterarischen Vereinigung mit seinen beiden Freunden Nahrung fanden, hatte auch die Religion angefangen, sein Denken zu beunruhigen. Der schon erwähnte

---

[1]) Fr. Nietzsches Gesammelte Briefe, 3. Aufl., Bd. I, 12.
[2]) Vgl. Briefe I, 18.
[3]) Biogr. I, 224.
[4]) Biogr. I, 126.

Vortrag über „Fatum und Geschichte“ aus dem Frühjahr 1862 läßt erkennen, daß ihm seine bisherigen religiösen Vorstellungen zweifelhaft geworden waren, und spiegelt deutlich den Kampf entgegengesetzter Anschauungen in seiner Seele wieder. Noch hielt er es freilich für töricht, sich „auf das Meer des Zweifels hinauszuwagen“ ohne die nötige geistige Reife und sich ohne Kompaß und Führer dem „unermeßlichen Ideenocean“ anzuvertrauen. Allein daß das ganze Christentum sich auf bloße Annahmen gründe, daß die Existenz Gottes, Unsterblichkeit, Bibelautorität, Inspiration und anderes immer Probleme bleiben müßten, das glaubte er doch damals schon aussprechen zu dürfen. „Ich habe alles zu leugnen versucht,“ heißt es in dem Vortrage, „o, niederreißen ist leicht, aber aufbauen! Und selbst niederreißen scheint leichter, als es ist. Wir sind durch die Eindrücke unserer Kindheit, die Einflüsse unserer Eltern, unserer Erziehung so in unserm Innern bestimmt, daß jene tief eingewurzelten Vorurteile sich nicht so leicht durch Vernunftgründe oder bloßen Willen herausreißen lassen. Die Macht der Gewohnheit, das Bedürfnis nach Höherem, der Bruch mit allem Bestehenden, Auflösung aller Formen der Gesellschaft, der Zweifel, ob nicht zweitausend Jahre schon die Menschheit durch ein Trugbild irre geleitet, das Gefühl der eigenen Vermessenheit und Tollkühnheit: das alles kämpft einen unentschiedenen Kampf, bis endlich schmerzliche Erfahrungen, traurige Ereignisse unser Herz wieder zu dem alten Kinderglauben zurückführen.“ [1])

Schon tauchte auch der Gedanke einer unendlichen Entwickelung der Dinge, eines ewigen Werdens im Sinne Heraklits bei ihm auf und führte ihn, ebenso wie den letztgenannten Philosophen, auf die Annahme einer Mehrheit von Weltperioden, bei denen der Gang der Ereignisse immer wieder von neuem anfängt. „Ist nicht vielleicht,“ fragte er, „der Mensch nur die Entwickelung des Steines durch das Medium Pflanze, Tier? Wäre hier schon seine Vollendung erreicht, und läge hierin nicht auch Geschichte? Hat dies ewige Werden nie ein Ende? Was sind die Triebfedern dieses großen Uhrwerks? Sie sind verborgen, aber sie sind dieselben in der großen Uhr, die wir Ge-

[1]) Biogr. I 314.

schichte nennen. Das Zifferblatt sind die Ereignisse. Von Stunde zu Stunde rückt der Zeiger weiter, um nach Zwölfen seinen Gang von neuem anzufangen; eine neue Weltperiode bricht an." [1]) Das Bild erfordert offenbar die Annahme der „Wiederkehr des Gleichen" in der Entwickelung, obwohl dies Nietzsche hier selbst noch nicht ausspricht.

Entschiedener noch trifft ein Aufsatz „Über das Christentum" aus dem April 1862 den Kern dieser Religion und weiß sich nur dadurch mit ihr abzufinden, daß er deren sog. Grundwahrheiten ins Symbolische umdeutet in einer Weise, die stark an Feuerbach erinnert. „Die Hauptlehren des Christentums", heißt es hier, „sprechen nur die Grundwahrheiten des menschlichen Herzens aus; sie sind Symbole, wie das Höchste immer nur ein Symbol des noch Höheren sein muß. Durch den Glauben selig werden heißt nichts als die alte Wahrheit, daß nur das Herz, nicht das Wissen glücklich machen kann. Daß Gott Mensch geworden ist, weist nur darauf hin, daß der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen soll, sondern auf der Erde seinen Himmel gründe; der Wahn einer überirdischen Welt hatte die Menschengeister in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt gebracht: er war das Erzeugnis der Kindheit der Völker. Die glühende Jünglingsseele der Menschheit nimmt diese Ideen mit Begeisterung hin und spricht ahnend das Geheimnis aus, das zugleich auf der Vergangenheit in die Zukunft hinein wurzelt, daß Gott Mensch geworden. Unter schweren Zweifeln und Kämpfen wird die Menschheit männlich: sie erkennt in sich „den Anfang, die Mitte, das Ende der Religion." [2]) Auch in einem Gedichte aus dem Winter 1863/64, kommt zum Vorschein, daß Nietzsches Glaube an den alten Gott erschüttert und er darauf bedacht war, sich eine neue Vorstellung von Gott zu bilden. Das Gedicht ist an „den unbekannten Gott" gerichtet:

„Noch einmal, eh' ich weiter ziehe
und meine Blicke vorwärts sende,
heb' ich vereinsamt meine Hände
zu dir empor, zu dem ich fliehe,

[1]) a. a. O. 315.
[2]) a. a. O. 321.

dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
daß allezeit
mich deine Stimme wieder riefe.
Darauf erglüht, tief eingeschrieben,
das Wort: dem unbekannten Gotte!
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
auch bis zur Stunde bin geblieben.
Sein bin ich — und ich fühl' die Schlingen,
die mich im Kampf darniederziehn
und, mag ich fliehn,
mich doch zu seinem Dienste zwingen.

Ich will dich kennen, Unbekannter,
du tief in meine Seele Greifender —
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
du Unfaßbarer, mir Verwandter;
ich will dich kennen, selbst dir dienen!“

Unter solchen Umständen geschah es natürlich nur seinen Angehörigen zu Liebe, wenn Nietzsche in Bonn auch theologische Kollegien hörte. Seiner Schwester jedoch konnte der Umschwung seiner Ansichten nicht lange verborgen bleiben. In ihren Briefen suchte sie ihn zu bewegen, doch nicht den Frieden seiner Seele zu untergraben, dem alten Glauben doch nicht untreu zu werden, da das Wahre ja doch immer auf der Seite des Schwereren sei. Dies aber wollte der Bruder in dem vorliegenden Falle mit Recht nicht gelten lassen, denn unmöglich, meinte er, könne es das Schwerere sein, dasjenige nur einfach anzunehmen, was sich durch Erziehung allmählich tief eingewurzelt hat, woran alle glauben, und was sich durch Erfahrung scheinbar auch bewährt hat. „Kommt es denn,“ so hielt er der Schwester entgegen, „darauf an, die Anschauung über Gott, Welt und Versöhnung zu bekommen, bei der man sich am bequemsten befindet, ist nicht vielmehr für den wahren Forscher das Resultat seiner Forschung geradezu etwas Gleichgültiges? Suchen wir denn bei unserem Forschen Ruhe, Frieden, Glück? Nein, nur die Wahrheit, und wäre sie höchst abschreckend und häßlich.“ Gewiß, meinte er, macht der Glaube selig, aber nicht das Objektive, was hinter ihm steht, und folglich kann auch die sog. innere Erfahrung, dies gewöhnlichste Beweis-

mittel gläubiger Menschen, die Wahrheit ihres Glaubens nicht begründen. Hier scheiden sich nun die Wege der Menschen: willst du Seelenruhe und Glück erstreben, nun, so glaube, willst du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche." [1])

Damit war die Frage für Nietzsche entschieden. Er hatte den Weg des Forschens erwählt mit all seiner Qual und seiner inneren Unruhe und sich damit auch vom alten Gotte losgesagt, dessen die Anderen zu bedürfen glaubten um des Friedens ihrer Seele willen. Schon im zweiten Semester seines Bonner Aufenthalts hörte er nur noch philologische und verwandte Vorlesungen. Aber obschon er damit nun ganz seinen eigenen Neigungen folgte und die Nähe Kölns mit seinen musikalischen Veranstaltungen ihm äußerst wertvoll war, so wurde er des Aufenthaltes in Bonn doch nicht froh. Die Differenzen mit der Burschenschaft verleideten ihm den Aufenthalt in dieser Stadt; und als nun auch sein verehrter Lehrer Ritschl Bonn verließ und einem Rufe nach Leipzig folgte, da schloß sich Nietzsche denjenigen Schülern Ritschls an, die ihm dorthin nachgingen, und nahm mit leichtem Herzen von der rheinischen Universitätsstadt Abschied.

Das war im Herbst 1865. Nietzsche kam in einer ziemlich gedrückten Stimmung nach Leipzig. Die unangenehmen Erfahrungen mit den Bonner Verbindungsbrüdern zitterten noch in ihm nach. Er hatte alle Fesseln abgestreift und wollte sich nun sein eigenes Leben zimmern. Da kam ihm durch einen Zufall Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" in die Hände. „Eines Tages," so beschreibt er selbst dies Erlebnis, „fand ich im Antiquariat des alten Rohn dies Buch, nahm es als mir völlig fremd in die Hand und blätterte. Ich weiß nicht, welcher Dämon mir zuflüsterte: „Nimm dir dies Buch mit nach Hause." Es geschah jedenfalls wider meine sonstige Gewohnheit, Büchereinkäufe nicht zu beschleunigen. Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatze in die Sophaecke und begann jenen energischen düsteren Genius auf mich wirken zu lassen. Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrie, hier sah ich einen

[1]) a. a. O. 216 f.

Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle interesselose Sonnenauge der Kunst an, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel. Das Bedürfnis nach Selbsterkenntnis, ja, Selbstzernagung packte mich gewaltsam. Zeugen jenes Umschwungs sind mir noch jetzt die unruhigen, schwermütigen Tagebuchblätter jener Zeit mit ihren nutzlosen Selbstanklagen und ihrem verzweifelten Aufschauen zur Heiligung und Umgestaltung des ganzen Menschenkerns. Indem ich alle meine Eigenschaften und Bestrebungen vor das Forum einer düsteren Selbstverachtung zog, war ich bitter, ungerecht und zügellos in dem gegen mich selbst gerichteten Haß. Auch leibliche Peinigungen fehlten nicht. So zwang ich mich 14 Tage hinter einander immer erst um zwei Uhr nachts zu Bett zu gehen und es genau um sechs Uhr wieder zu verlassen. Eine nervöse Aufgeregtheit bemächtigte sich meiner, und wer weiß, bis zu welchem Grade von Torheit ich vorgeschritten wäre, wenn nicht die Lockungen des Lebens, der Eitelkeit und der Zwang zu regelmäßigen Studien dagegen gewirkt hätten.“ [1])

Nietzsche hatte seinen Philosophen gefunden, und die angeführten Worte zeigen, wie ernst er es mit der neuen Weltanschauung nahm. Schopenhauer kräftigte den ihm angeborenen Hang zur Beobachtung seiner eigenen psychischen Zustände, aber er gab ihm auch den ersten Anstoß, daß die Selbsterkenntnis bei ihm nur allzu leicht die Neigung zur Selbstquälerei und Selbstzerfleischung annahm. Die Philosophie des großen Frankfurter Philosophen wurde seinem schwärmerischen, zur Verehrung geneigten Geiste, wie so vielen, zu einem Ersatze der verlorenen Religion. Aber wie er schon früher versucht hatte, die transcendente Weltanschauung des Christentums symbolisch ins Immanente umzudeuten, so war es auch jetzt besonders der radikale Atheismus bezw. Pantheismus Schopenhauers, der ihn anzog; denn dessen Leugnung eines überweltlichen Jenseits ermöglichte es ihm, die Natur, wofür er immer eine große Liebe gehabt hatte, als eine in sich selbst belebte mit religiöser Andacht anzuschauen und seinem Gefühle damit einen mächtigen Aufschwung zu ver-

---

[1]) a. a. O. 231 f.

leihen, ohne daß er diese Erhebung über die Sinnenwelt und die Schranken des gewöhnlichen Daseins mit einer Knechtung seines eigenen Selbst durch die Gebote eines überweltlichen Gottes zu erkaufen brauchte. Ihm imponierte Schopenhauer, weil er es gewagt hatte, mit der religiösen Überlieferung von zwei Jahrtausenden zu brechen, und dabei doch die Wahrheitsmomente der Religion, die Begriffe der Versöhnung, der Heiligung u. s. w. in seine Anschauung aufgenommen hatte, und sein Unabhängigkeitssinn zog ihn zu einem Denker hin, der auch die ethischen Verpflichtungen nicht in der Form heteronomer, von außen dem Menschen auferlegter Gebote ausgesprochen haben wollte, weil dieses seinem Wesen nicht gemäß sei.

Was er selbst früher als die Wahrheit des Christentums gefunden zu haben glaubte, die Vermenschlichung der Religion, das glaubte er in der Willenslehre Schopenhauers wiederzufinden, nur in unendlich vertiefterer Weise und in einer Form, die ihn auch seinen eigenen Willen in seiner trotzigen Selbständigkeit als das Grundwesen alles Daseins erkennen lehrte und ihm damit zugleich dessen innere Berechtigung verbürgte. In diesem Sinne schrieb Nietzsche im April 1866 von Naumburg aus an seinen Freund v. Gersdorff: „Drei Dinge sind meine Erholungen, aber seltne Erholungen, mein Schopenhauer, Schumannsche Musik, endlich einsame Spaziergänge. Gestern stand ein stattliches Gewitter am Himmel. Ich eilte auf einen benachbarten Berg, fand oben eine Hütte, einen Mann, der zwei Zicklein schlachtete, und seinen Jungen. Das Gewitter entlud sich höchst gewaltig mit Sturm und Hagel, ich empfand einen unvergleichlichen Aufschwung, und ich erkannte recht, wie wir erst dann die Natur recht verstehen, wenn wir zu ihr aus unsern Sorgen und Bedrängnissen heraus flüchten müssen. Was war mir der Mensch und sein unruhiges Wollen! Was war mir das ewige: „Du sollst", „Du sollst nicht!" Wie anders der Blitz, der Sturm, der Hagel, freie Mächte, ohne Ethik! Wie glücklich, wie kräftig sind sie, reiner Wille, ohne Trübungen durch den Intellekt!" [1])

Bei einem so hochgespannten Individualismus, der aus

[1]) *Briefe I*, 25 f.

Schopenhauer seine Nahrung sog, war es in der Tat ein Glück für Nietzsche, daß Ritschl auf ihn aufmerksam wurde. Dieser wußte den talentvollen jungen Philologen, der auch jetzt noch zwischen der Wissenschaft und der Musik hin- und herschwankte, für die erstere zu gewinnen, und brachte es durch seine Einwirkung dahin, daß Nietzsche von nun an seine ganze Kraft auf die wissenschaftliche Arbeit konzentrierte. Unter Ritschls Ägide wurde in Leipzig der philologische Verein gegründet, in welchem Nietzsche alsbald die Führung übernahm. Schon bei seinem Abgange von der Landesschule Pforta hatte dieser eine lateinische Arbeit über den megarischen Dichter Theognis verfaßt, jenen großen Aristokraten und Gegner der Pöbelherrschaft, für dessen Herrenmoral die Vielen, d. h. die Menge, mit den Schlechten, die Adligen mit den Guten identisch waren. Schon damals hatte Nietzsche für Theognis sehr bezeichnenderweise eine große Vorliebe an den Tag gelegt. Ein Vortrag über den gleichen Gegenstand, womit er im philologischen Vereine zum ersten Male an die Öffentlichkeit trat, erregte Ritschls Beifall so sehr, daß er den jungen Studenten aufforderte, ihn zu einem Buche auszuarbeiten, und ihm dabei seine eigene Hilfe in Aussicht stellte. Daraufhin ging, wie Nietzsche beschreibt, sein Selbstgefühl „mit ihm in die Lüfte“. Er empfand den Stachel des Lobes, der für ihn auf der wissenschaftlichen Laufbahn zu pflücken sei, und beschloß, sich nun ganz der Philologie zu widmen. Das freundschaftliche Verhältnis, das sich nun zwischen dem Schüler und seinem Lehrer entspann, sollte für den ersteren von entscheidender Bedeutung werden. Für ihn speziell ließ Ritschl die Untersuchung der Quellen des Diogenes Laertius als Preisaufgabe stellen, und Nietzsche löste die Aufgabe so vorzüglich, daß ihm auch wirklich der Preis unter den größten Lobeserhebungen zugesprochen wurde.

Übrigens ging Nietzsche damals durchaus nicht rein in der Wissenschaft auf. Er ritt, musizierte, besuchte Konzerte und Theater und opferte manche Stunde auf dem Altare der Freundschaft mit Studiengenossen, an die er sich während seines Leipziger Aufenthaltes anschloß. Besonders bildete Schopenhauer den Gegenstand der Unterhaltung, wie denn Nietzsche damals unermüdlich war, neue Anhänger für den verehrten Philosophen

anzuwerben. Auch in seiner Freundschaft mit Erwin Rohde, dem späteren ausgezeichneten klassischen Philologen, welchem Nietzsche in jener Zeit näher trat, bildete Schopenhauer das Bindeglied. Für beide Männer bedeuteten, wie Crusius in seiner Biographie Rohdes bemerkt, diese Leipziger Semester den „Frühling des Menschenlebens, wo der Same ausgeworfen wird für alle Zukunft.“ [1]) Beide schlossen sich so innig aneinander an, daß sie alle ihre Vergnügungen miteinander teilten, und keiner von ihnen den andern bald mehr entbehren konnte. „Ganz ohne unsere Absicht,“ schrieb Nietzsche später, „aber durch einen sichern Instinkt geleitet, verbrachten wir weitaus den größten Teil des Tages miteinander. Viel gearbeitet in jenem banausischen Sinne haben wir nicht und trotzdem rechneten wir uns die einzelnen verlebten Tage zum Gewinn. Ich habe es bis jetzt nur dies eine Mal erlebt, daß eine sich bildende Freundschaft einen ethisch-philosophischen Hintergrund hatte. Es gab eine ungewöhnliche Menge von Dingen, über die wir nicht zusammenklangen. Sobald aber das Gespräch sich in die Tiefe wandte, verstummte die Dissonanz der Meinungen, und es ertönte ein ruhiger und voller Einklang. Ist es aber nicht bei den meisten Freundschaften und Bekanntschaften umgekehrt? Und hat nicht hier gerade der junge Mensch manche arge Enttäuschung zu erleiden? Darum denke ich jetzt mit großem Vergnügen an jene ganze Zeit und rufe mir oft das Bild jener heitern Schützenhausnächte oder jene stillen Ruhestunden an einem lieblichen Winkel der Pleiße zurück, die wir als Künstler beide zusammen genossen haben, momentan losgelöst von dem Drängen des unruhigen Lebenswillens und reiner Betrachtung hingegeben.“ [2])

Aus diesen schönen Verhältnissen wurde Nietzsche im Herbst 1867 durch die Einberufung zum Militärdienste plötzlich herausgerissen. Er hatte wegen seiner großen Kurzsichtigkeit immer auf Befreiung vom Dienste gehofft und empfand es nun doppelt schwer, sich von neuem in die straffe Zucht des militärischen Gehorsams hineinbegeben zu müssen. Trotzdem übte

[1]) O. Crusius: „Erwin Rohde. Ein biographischer Versuch.“ (1902) 14.
[2]) Biogr. I, 243.

er seinen Dienst bei der reitenden Feldartillerie in Naumburg in vorzüglicher Weise aus und fing schon an, der Sache Geschmack abzugewinnen, als er sich bei einem unglücklichen Sprunge auf sein Pferd infolge seiner Kurzsichtigkeit dermaßen verletzte, daß er den Dienst einstweilen unterbrechen und sich in die Pflege seiner Naumburger Angehörigen begeben mußte. Er hatte sich durch den Anprall an den Sattel zwei Brustmuskeln zersprengt, was eine äußerst schmerzhafte Entzündung des umgebenden Bänder- und Muskelsystems zur Folge hatte, und befand sich erst wieder völlig aus aller Gefahr, als er nach mehrmonatlichem Siechtum das Soolbad Wittekind bei Halle gebrauchte und infolge hiervon die Splitter des Knochens, der gleichzeitig mit beschädigt war, mit dem Eiter aus der Wunde ausgestoßen wurden, worauf diese sich wieder schließen konnte.

Im Oktober 1868 ging Nietzsche nach Leipzig zurück, um zu promovieren. Er hatte auf dem Krankenlager die philologischen Arbeiten nicht ausgesetzt, daneben auch philosophische Studien getrieben, u. a. Albert Langes „Geschichte des Materialismus“, die 1866 erschienen war, gelesen und angefangen, die hier erworbenen Einsichten auch seinen philologischen Untersuchungen zu gute kommen zu lassen. In dieser Zeit war es, wo er Richard Wagner persönlich kennen lernte. Die Frau des Professors Brockhaus, die Schwester Wagners, vermittelte ihm diese Bekanntschaft. Sie hatte ihrem Bruder von dem jungen musikalischen Philologen erzählt, der ihre Freundin, Frau Prof. Ritschl, mit dem Preislied aus den „Meistersingern“ bekannt gemacht hatte. Daraufhin wünschte Wagner, Nietzsche kennen zu lernen, und dieser erhielt eine Einladung für den folgenden Sonntag. „Wir kommen“, so beschreibt Nietzsche selbst dieses denkwürdige Zusammentreffen in einem Brief an Erwin Rohde vom 3. November 1868, „in dem sehr behaglichen Salon Brockhaus an. Es ist niemand weiter vorhanden als die engste Familie, Richard und wir beide (Nietzsche war mit einem Freunde gekommen). Ich werde Richard vorgestellt und rede zu ihm einige Worte der Verehrung. Er erkundigt sich sehr genau, wie ich mit seiner Musik vertraut geworden sei, schimpft entsetzlich auf alle Aufführungen seiner Opern, mit Ausnahme der berühmten Münchener, und macht sich über die

Kapellmeister lustig, welche ihrem Orchester im gemütlichen Tone zurufen: „Meine Herren, jetzt wird's leidenschaftlich. „Meine Gutsten, noch ein bischen leidenschaftlicher!" Wagner imitiert sehr gern den Leipziger Dialekt. Vor und nach Tisch spielte Wagner, und zwar alle wichtigen Stellen der Meistersinger, indem er alle Stimmen imitierte und dabei sehr ausgelassen war. Es ist nämlich ein fabelhaft feuriger und lebhafter Mann, der sehr schnell spricht, sehr witzig ist und eine Gesellschaft dieser privatesten Art ganz heiter macht. Inzwischen hatte ich ein längeres Gespräch mit ihm über Schopenhauer: ach, und du begreifst es, welcher Genuß es für mich war, ihn mit ganz unbeschreiblicher Wärme von ihm reden zu hören, was er ihm verdanke, wie er der einzige Philosoph sei, der das Wesen der Musik erkannt habe. Dann erkundigte er sich, wie sich jetzt die Professoren zu ihm verhalten, lachte sehr über den Philosophenkongreß in Prag und sprach von den philosophischen „Dienstmännern". Nachher las er ein Stück aus seiner Biographie vor, die er jetzt schreibt, eine überaus ergötzliche Szene aus seinem Leipziger Studienleben, an die ich jetzt noch nicht ohne Gelächter denken kann; er schreibt übrigens außerordentlich gewandt und geistreich. Am Schluß, als wir beide uns zum Fortgehen anschickten, drückte er mir sehr warm die Hand und lud mich sehr freundlich ein, ihn zu besuchen, um Musik und Philosophie zu treiben, auch übertrug er mir, seine Schwester und seine Anverwandten mit seiner Musik bekannt zu machen: was ich denn feierlich übernommen habe." [1]) —

Es war zu Beginn des Jahres 1869, als von Basel aus, wo eine philologische Professur frei geworden war, bei Ritschl in Leipzig angefragt wurde, ob Nietzsche sich wohl für diese Stelle eignen würde. Man hatte seine Aufsätze im „Rheinischen Museum" gelesen und daraus die günstigste Ansicht über die Befähigung des Verfassers gewonnen. Nietzsche hatte noch weder promoviert, noch sonst ein Examen abgelegt. Nichtsdestoweniger trat Ritschl sehr warm für seinen Schüler ein

---

[1]) Briefe II, 89 f. Vgl. hierzu die Äußerungen der zunehmenden Begeisterung Nietzsches für Wagner in den Briefen an Rohde, a. a. O. 71, 77, 110.

und empfahl ihn den Baslern als einen der „alles könne, was er wolle“. So wurde der 24-Jährige als „außerordentlicher Professor der klassischen Philologie“ nach Basel berufen, worauf ihm die Promotion in Leipzig erlassen und ihm auf Grund der von ihm veröffentlichten vortrefflichen Arbeiten ohne weiteres der Doktortitel zugesprochen wurde. Daß diese unerwartete Berufung für Nietzsche nicht als ein Glück zu betrachten, daß sie vielmehr in gewissem Sinne das Verhängnis seines Lebens war, darüber besteht heute wohl nur eine Meinung. Nicht genug, daß das akademische Lehramt mit einem Male eine ungeheuere Arbeitslast auf die viel zu jungen Schultern häufte, zumal Nietzsche außer seiner akademischen Lehrtätigkeit noch den Unterricht im Griechischen an dem mit der Universität verbundenen Pädagogium zu bewältigen hatte, sie riß ihn auch mitten aus seinen privaten Studien heraus zu einer Zeit, wo er gerade angefangen hatte, die erworbenen philologischen Kenntnisse zu verallgemeinern und für sich selber auszubauen. Es dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß ein großer Teil jener voreiligen und leichtfertigen Urteile über andere Menschen und Wissensgebiete, die beim späteren Nietzsche oft so abstoßend sind, darauf zurückgeführt werden müssen, daß er einfach keine Zeit gehabt hat, das Studium derselben später nachzuholen, und darum sich damit begnügen mußte, an vielem bloß dilettantisch zu naschen. Und er hätte doch noch so viel zu lernen gehabt, zumal sein Geist sich in der letzten Zeit mehr und mehr den philosophischen Problemen zugewandt und er sich unter dem Einflusse der Philosophie zu einer ganz neuen Ansicht auch über das Wesen und die Bedeutung der philologischen Arbeit erhoben hatte!

Schon mit Erwin Rohde war er in der Ironie und dem Spotte gegen philologische Manieren und Eitelkeiten stets einig gewesen, soweit ihre Ansichten auch sonst wohl auseinandergegangen waren. In einem Briefe an v. Gersdorff aus dem April 1867 hatte er einen juristischen Freund beneidet, der vor dem Examen stand, weil er dadurch gezwungen sei, in Einem Semester alle Disziplinen seiner Wissenschaft an sich vorüber marschieren zu lassen und somit wirklich einmal eine Gesamtanschauung über dieselbe zu bekommen. „Ist es nicht ebenso“, hatte er geschrieben, „als ob ein Offizier, stets nur ge-

wöhnt, seine Kompagnie einzuexerzieren, plötzlich in einer Schlacht zum Begriffe dessen kommt, was seine kleinen Bemühungen für große Früchte zeitigen können? Denn wir wollen es nicht leugnen, jene erhebende Gesamtanschauung des Altertums fehlt den meisten Philologen, weil sie sich zu nahe vor das Bild stellen und einen Ölfleck untersuchen, anstatt die großen und kühnen Züge des ganzen Gemäldes zu bewundern und, was mehr ist, zu genießen. Wann, frage ich, haben wir doch einmal jenen reinen Genuß unserer Altertumsstudien, von dem wir leider oft genug reden?“ [1])

Kein Zweifel, ihn interessierte die philologische Kleinarbeit nur als Mittel, um durch sie zu einer Gesamtanschauung des Altertums zu gelangen; dem philologischen Studium aber, wie es in der Regel betrieben wird, zumal dem „Konjekturenspinnen“, stand er mit dem äußersten Skeptizismus gegenüber. Die Notizen aus jener Zeit lassen seine wachsende Abneigung gegen die Philologie im gewöhnlichen Sinne aufs Deutlichste erkennen. „Sind,“ fragte er, „die jetzigen Ziele der Philologie wert, Leben und geistige Kräfte darauf zu verwenden“? [2]) Er meint, es sei auf diese Wissenschaft unendlich viel Zeit und Kopf vergeudet worden; es fehle in der Philologie an großen Gedanken und daher dem Studium an hinreichendem Schwung. Die Arbeiter seien Fabrikarbeiter geworden, der Betrieb des Ganzen schwinde ihnen aus den Augen. Unsere Philologen sollten mehr lernen, im großen zu urteilen und das Feilschen um einzelne Stellen mit den großen Erwägungen der Philosophie vertauschen; man müsse neue Fragen stellen, wenn man neue Antworten haben wolle. Hätten doch die dichtende Kraft und der schaffende Trieb immer das Beste in der Philologie getan. Den größten Einfluß hätten einige schöne Irrtümer erlangt. Überhaupt, meint Nietzsche, es werde allmählich Zeit, nicht mehr über den Buchstaben zu hocken. Das Bestreben der nächsten Philologengeneration müsse endlich sein, abzuschließen und das große Vermächtnis der Vergangenheit anzutreten. [3])

---

[1]) Briefe I, 79.
[2]) Biogr. I, 281.
[3]) a. a. O. 282 ff.

Es war wie eine Ironie des Schicksals, das er, der solche Ansichten hegte, nun plötzlich selbst einen philologischen Lehrstuhl besteigen und eine Wissenschaft vortragen sollte, in welcher wenigstens vorläufig noch die Kleinarbeit den weitaus größten Raum einnimmt. Indessen tröstete er sich damit, selbst jener Messias der Philologie zu werden, welcher diese weltentfremdete und erstarrte Wissenschaft dadurch zu neuem Leben erweckte, daß er sie zur Welt und den großen Problemen des Daseins in Beziehung setzte und die Resultate des Forschens mit denen des Lebens in Einklang brächte. „Ich habe noch den Mut,“ schrieb er im April 1869 an seinen Freund v. Gersdorff, „gelegentlich einmal eine Fessel zu zerreißen und anderwärts und auf andere Weise das bedenkliche Leben zu versuchen. Von dem obligaten Buckel der Professoren spüre ich noch nichts. Philister zu sein, *ἄνθρωπος ἄμουσος*, Herdenmensch — davor behüte mich Zeus und alle Musen! Auch wüßte ich kaum, wie ich's anfangen sollte, es zu werden, da ich's nicht bin. Einer Art des Philistertums bin ich zwar näher gerückt, der Spezies „Fachmensch“; es ist nur zu natürlich, daß die tägliche Last, die allstündliche Konzentration des Denkens auf bestimmte Wissensgebiete und Probleme die freie Empfänglichkeit etwas abstumpft und den philosophischen Sinn in der Wurzel angreift. Aber ich bilde mir ein, dieser Gefahr mit mehr Ruhe und Sicherheit entgegen gehen zu können, als die meisten Philologen. Zu tief wurzelt schon der philosophische Ernst, zu deutlich sind mir die wahren und wesentlichen Probleme des Lebens und Denkens von dem großen Mystagogen Schopenhauer gezeigt worden, um jemals einen schmählichen Abfall von der „Idee“ befürchten zu müssen. Meine Wissenschaft mit diesem neuen Blute zu durchdringen, auf meine Zuhörer jenen schopenhauerschen Ernst zu übertragen, der auf der Stirn des erhabenen Mannes ausgeprägt ist — dies ist mein Wunsch, meine kühne Hoffnung: etwas mehr möchte ich sein als ein Zuchtmeister tüchtiger Philologen: die Lehrergeneration der Gegenwart, die Sorgfalt für die nachwachsende Brut, alles dies schwebt mir vor der Seele. Wenn wir einmal unser Leben austragen müssen, versuchen wir es, dieses Leben so zu ge-

brauchen, daß andere es als wertvoll segnen, wenn wir glücklich von ihm erlöst sind".[1])

3. Nietzsche als Professor in Basel.

Von solchen Hoffnungen auf eine durch ihn zu bewerkstelligende Reform der Philologie erfüllt, traf Nietzsche im April 1869 in Basel ein. Er hatte auf seine eigenen künstlerischen Pläne endgültig verzichtet und dachte, sich nun mit um so größerem Eifer einer künstlerischen Behandlung und Durchseelung jener trockensten aller Wissenschaften zu widmen, um diese dadurch der lebendigen Wirklichkeit näher zu bringen. In diesem Sinne hielt er in Basel vor ungewöhnlich angefüllter Aula seine akademische Antrittsrede am 28. Mai 1869, und zwar über „Homer und die klassische Philologie".

Er begann die Rede mit dem Hinweise auf den unorganischen Charakter der Philologie. Diese ist keine einheitliche Wissenschaft, sondern aus verschiedenen wissenschaftlichen Tätigkeiten zusammengesetzt, die nur durch den Namen untereinander verbunden werden. In diesem Mangel einer begrifflichen Einheit liegt ein Hauptgrund für die Angriffe, denen jene Wissenschaft gewöhnlich ausgesetzt ist. Ein ganz besonders ingrimmiger und unbändiger Haß gegen die Philologie herrscht überall dort, wo das Ideal als solches gefürchtet wird, wo der moderne Mensch in glücklicher Bewunderung vor sich selbst niederfällt, wo das Hellenentum als ein überwundener und daher sehr gleichgültiger Standpunkt betrachtet wird. Diesen Feinden gegenüber bleibt nur übrig, auf den Beistand der Künstler und der künstlerischen Naturen zu rechnen, da sie allein nachfühlen können, „wie das Schwert des Barbarentums über dem Haupte jedes Einzelnen schwebt, der die unsägliche Einfachheit und edle Würde des Hellenischen aus den Augen verliert, wie kein noch so glänzender Fortschritt der Technik und der Industrie, kein noch so zeitgemäßes Schulreglement, keine noch so verbreitete politische Durchbildung der Masse uns vor dem Fluche lächerlicher und skythischer Geschmacksverirrungen und von der Vernichtung

[1]) Briefe I, 137 f.

durch das furchtbar schöne Gorgonenhaupt des Klassischen schützen können.“ [1]) Was soll aber gar werden, wenn auch die Künstler sich gegen die Philologie ereifern, als ob gerade die Philologen selbst die eigentlichen Gegner und Verwüster des Altertums und seiner Ideale wären?

Trotzdem ist es ungerecht, die klassische Philologie als solche für die Verfehlungen ihrer Jünger verantwortlich zu machen. Geht doch, wie Nietsche meint, die gesamte wissenschaftlich-künstlerische Bewegung mit ungeheuer Wucht, wenn auch langsam darauf aus, „jene Kluft zwischen dem idealen Altertume, das vielleicht nur die schönste Blüte germanischer Liebessehnsucht nach dem Süden ist, und dem realen zu überbrücken; und damit erstrebt die klassische Philologie nichts als die endliche Vollendung ihres eigensten Wesens, völliges Verwachsen und Einswerden der anfänglich feindseligen und nur gewaltsam zusammengebrachten Grundtriebe.“ [2]) Dies an einem Beispiele klar zu machen, wirft Nietzsche die homerische Frage, d. h. die Frage nach der Persönlichkeit des Verfassers der sogenannten homerischen Epen, auf und formuliert dieselbe dahin: „Ist aus einer Persönlichkeit ein Begriff oder aus einem Begriffe eine Person gemacht worden? Ist die Persönlichkeit Homers, weil man sie nicht fassen konnte, allmählich zu einem leeren Namen verdunstet? Oder hat man damals in naiver Volksweise die gesamte homerische Dichtung verkörpert und sich unter der Figur Homers veranschaulicht?“ [3])

Im Verfolge dieses Gedankenganges entscheidet Nietzsche sich schließlich für ein einzelnes Individuum als Dichter der homerischen Epen und verwirft die Annahme, daß die letzteren das Produkt der Volksmasse seien. „Niemals,“ so lauten seine eigenen Worte, „ist der so unschönen und unphilosophischen Masse etwas Schmeichelhafteres angetan worden als hier, wo man ihr den Kranz des Genius auf das kahle Haupt setzte.“ [4]) „Wir glauben an den einen großen Dichter von Ilias und Odyssee — doch

---

[1]) Fr. Nietzsches Werke Bd. IX. 3.
[2]) Ebd. 6.
[3]) Ebd. 11.
[4]) Ebd. 15.

nicht an Homer als diesen Dichter." [1]) „Jenes Zeitalter, das die zahllosen Homerfabeln erfand, das den Mythus vom homerisch-hesiodischen Wettkampf dichtete, das die sämtlichen Gedichte des Cyklus als homerische betrachtete, fühlte nicht eine ästhetische, sondern stoffliche Singularität heraus, wenn es den Namen Homer aussprach. Homer gehört für dies Zeitalter in die Reihe von Künstlernamen, wie Orpheus, Eumolpos, Dädalus, Olympus, in die Reihe der mythischen Entdecker eines neuen Kunstzweiges, denen daher alle späteren Früchte, die auf dem neuen Zweig gewachsen sind, dankbarlich gewidmet wurden. Und zwar gehört auch jener wunderbare Genius, dem wir Ilias und Odyssee verdanken, zu dieser dankbaren Nachwelt; auch er opferte seinen Namen auf dem Altare des uralten Vaters der epischen Heroendichtung, des Homeros." [2])

Nach dieser Auseinandersetzung, welche zeigen sollte, daß die Philologie doch nicht bloß zersetzend wirkt, sondern durch ihre scheinbar unfruchtbaren Untersuchungen uns erst ein tieferes Verständnis des Altertums vermittelt, schloß Nietzsche damit, sein eigenes philologisches „Glaubensbekenntnis" in der Umkehrung eines Satzes von Seneca vor seinen Zuhörern dahin zu formulieren: „Philosophia facta est quae philologia fuit." Damit soll ausgesprochen sein, daß alle und jede philologische Tätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibt." [3])

Die Rede machte auf die Zuhörer einen tiefen Eindruck und gewann Nietzsche sofort das Zutrauen der Behörden, sowie der Studenten. Trotzdem fühlte er sich die erste Zeit in Basel gar nicht heimisch und litt schwer unter der Abwesenheit von seinen Freunden. Da brachte ihn ein Ausflug an den Vierwaldstättersee im Mai 1869 wieder mit Wagner in Berührung. Dieser wohnte damals in der Villa Tribschen bei Luzern und ließ, als Nietzsche seine Karte bei ihm abgab, herausfragen, ob er der-

---

[1]) Ebd. 21.
[2]) Ebd. 21 f.
[3]) Ebd. 24.

selbe Herr Nietzsche sei, den er bei seiner Schwester, Frau Prof. Brockhaus in Leipzig, kennen gelernt habe. Auf die bejahende Antwort erhielt Nietzsche sofort eine Einladung. Und nun entspann sich zwischen beiden jene innige Freundschaft, beruhend auf gegenseitiger Hochachtung und Verehrung die für Wagner ein rechter Trost war zu einer Zeit, wo er sich sehr vereinsamt fühlte, für Nietzsche das höchste Glück, aber zugleich die Quelle des tiefsten Leides werden sollte. Bald entwickelte sich ein lebhafter brieflicher Verkehr zwischen Basel und Tribschen. Sowie es seine Zeit nur irgend gestattete, kam Nietzsche selbst dorthin, um köstliche Stunden mit Wagner zu verleben, der damals gerade an seinem „Siegfried“ arbeitete, und sich der Freundschaft einer so hochgebildeten und geistig bedeutenden Persönlichkeit, wie der Frau Cosima, zu erfreuen. War Nietzsche schon vorher ein begeisterter Anhänger der Wagnerschen Musik, sowie der Schriften des Meisters gewesen,[1]) was damals bekanntlich noch etwas ganz anderes besagen wollte, als in unseren Tagen, so wuchs nun seine Verehrung und Liebe für Wagner ins Grenzenlose, als er dessen persönlichen Umgang genoß. Wagner war froh, in Nietzsche einen Menschen gefunden zu haben, der ihn verstand und bereitwilligst auf seine intimsten Gedanken einging, und Nietzsche sah mit schwärmerischer Bewunderung zu Wagner empor; erblickte er doch in ihm „die leibhaftige Illustration dessen, was Schopenhauer ein „Genie“ nennt“, und war doch Wagner selbst ganz und gar durchdrungen von jener „wundersam innigen Philosophie“ des verehrten Denkers.

Nietzsches Briefe aus dieser Zeit strömen denn auch über von dankbarer Begeisterung für den Meister. „Wagner,“ schrieb er an Rohde anfangs Juni 1869, „ist wirklich alles, was wir von ihm gehofft haben: ein verschwenderisch reicher und großer Geist, ein energischer Charakter, ein bezaubernd liebenswürdiger Mensch, von dem stärksten Wissenstriebe u. s. w. Ich muß ein Ende machen, sonst singe ich einen Päan“ [2]). „Ich habe neulich wieder zwei Tage bei ihm logiert und mich erstaunlich

---

[1]) Vgl. Briefe II, 101, 110.
[2]) Ebd. 144.

erquickt gefühlt. Er macht alles wahr, was wir nur wünschen können: die Welt kennt gar nicht die menschliche Größe und Singularität seiner Natur. Ich lerne sehr viel in seiner Nähe: es ist das mein praktischer Kursus der Schopenhauerschen Philosophie."[1]) Und im August des Jahres: „Ein fruchtbares, reiches, erschütterndes Leben, ganz abweichend und unerhört unter mittleren Sterblichen. Dafür steht er auch da, festgewurzelt durch eigne Kraft, mit einem Blicke immer drüber hinweg über alles Ephemere und unzeitgemäß im schönsten Sinne."[2]) „Liebster Freund," heißt es anfangs September über seine Besuche in Tribschen, „was ich dort lerne und schaue, höre und verstehe, ist unbeschreiblich. Schopenhauer und Goethe, Äschylos und Pindar leben noch, glaub' es nur."[3]) „Den größten Genius und größten Menschen dieser Zeit, durchaus inkommensurabel," nennt Nietzsche den Meister in einem Briefe an Deussen[4]) aus dem August 1869. Und in einem Schreiben an v. Gersdorff aus dem März 1870 heißt es: „Es ist eine unendliche Bereicherung des Lebens, einen solchen Genius wirklich nahe kennen zu lernen. Für mich knüpft sich alles Beste und Schönste an die Namen Schopenhauer und Wagner, und ich bin stolz und glücklich, hierin mit meinen nächsten Freunden gleichgestimmt zu sein."[5])

Kein Wunder, wenn Nietzsche sich unter solchen Umständen nun bald in Basel heimisch fühlte, zumal man ihm hier mit der größten Zuvorkommenheit und Achtung begegnete und ihn schon nach einem Jahre, also mit 25 $^1/_2$ Jahren, zum ordentlichen Professor machte. Da brach der Krieg im Juli 1870 aus. Nietzsche hatte die Notwendigkeit eines solchen schon 1866 vorausgesehen. Er hatte damals mit lebhafter Teilnahme den Kampf zwischen Preußen und Österreich verfolgt und Bismarcks kühne Politik bewundert.[6]) Nun loderte sein patriotisches Gefühl bei der Nachricht von den ersten Siegen der Deutschen in hellen

[1]) Ebd. 150.
[2]) Ebd. 160.
[3]) Ebd. 167.
[4]) Briefe I, 145.
[5]) Ebd. 162.
[6]) Vgl. Biogr. I, 246 ff.

Flammen auf. „Es gilt unsere Kultur,“ schrieb er schmerzlich bewegt an seine Mutter in Naumburg, „und da gibt es kein Opfer, das groß genug wäre! Dieser fluchwürdige französische Tiger!“ [1]) Wie bedauerte er jetzt, daß er vor Antritt der Basler Professur sich hatte expatriieren lassen und Schweizer Bürger geworden war, denn damit war ihm die Möglichkeit abgeschnitten, dem Vaterlande mit der Waffe zu dienen. So wollte er wenigstens als freiwilliger Krankenpfleger mit ins Feindesland ziehen und erhielt auch von seiner Regierung den erbetenen Urlaub. Mit einem Freunde, dem Hamburger Landschaftsmaler Mosengel, ließ Nietzsche sich in Erlangen medizinisch und chirurgisch in aller Eile ausbilden; dann folgten beide im August dem Heer nach Frankreich.

Indessen schon nach sieben Wochen kehrten sie mit einem Wagen schwer Verwundeter zurück, die ihnen in Ars-sur-Moselle zur Verpflegung übergeben waren, und die sie ins Lazarett nach Karlsruhe transportieren sollten. „Ich hatte,“ beschreibt Nietzsche diese Fahrt im Oktober 1870 seinem Freunde v. Gersdorff, „sechs Schwerverwundete drei Tage und drei Nächte lang ganz allein zu verpflegen, Mosengel fünf; es war schlechtes Wetter, unser Güterwagen mußte fest verschlossen werden, damit die armen Kranken nicht durchnäßt würden. Der Dunstkreis solcher Wagen war fürchterlich; dazu hatten meine Leute die Ruhr, zwei die Diphteritis, kurz, ich hatte unglaublich zu tun und verband vormittags drei Stunden und abends eben so lange. Dazu nachts nie Ruhe bei den menschlichen Bedürfnissen der Leidenden. Als ich meine Kranken in ein ausgezeichnetes Lazarett abgeliefert hatte, wurde ich schwer krank: sehr gefährliche Brechruhr und Rachendiphteritis stellten sich sogleich ein. Mit Mühe kam ich bis Erlangen. Dort blieb ich liegen. Mosengel besaß die Aufopferung, mich hier zu pflegen. Und das war nichts Kleines bei dem Charakter jener Übel. Nachdem ich mehrere Tage mit Opium- und Tanninklystieren und Höllensteinmixturen meinem Leibe zugesetzt hatte, war die erste Gefahr beseitigt. Nach einer Woche konnte ich nach Naumburg abreisen, bin aber bis jetzt noch nicht wieder gesund. Dazu

[1]) Ebd. II, 31.

hatte sich die Atmosphäre der Erlebnisse wie ein düsterer Nebel um mich gebreitet: eine Zeitlang hörte ich einen nie endenwollenden Klagelaut. Meine Absicht, wieder auf den Kriegsschauplatz abzugehen, wurde deshalb unmöglich gemacht. Ich muß mich jetzt begnügen, aus der Ferne zuzusehen und mitzuleiden."

Nietzsches Schwester schreibt dieser Krankheit, die er sich 1870 in den Lazaretten zuzog, die Schuld an seinem späteren schlechten Befinden zu. Er, der kräftige, von Gesundheit strotzende Mensch, der bis dahin niemals ernsthaft krank gewesen war und nur in seiner Jugend öfter an heftigen Kopfschmerzen gelitten hatte, die nach Ansicht der Ärzte mit seiner ungewöhnlichen Kurzsichtigkeit zusammenhingen, hörte nun bald nicht mehr auf, zu kränkeln und an schmerzhaften Magenverstimmungen, Augen- und Kopfschmerzen mit Erbrechen und Schlaflosigkeit zu leiden. Hätte er sich wenigstens die nötige Muße nach den physischen und moralischen Erschütterungen des Feldzugs gegönnt! Allein er eilte, halb genesen, von den traurigen Erinnerungen gequält, schon Ende Oktober wieder in sein Amt, um sich in seinen Studien von dem Erlittenen zu erholen.

Und welche Fülle von neuen Ideen strömte nicht gerade jetzt auf ihn ein, zu deren Bewältigung er seine ganze Kraft zusammenfassen mußte! Schon seit längerer Zeit hatte er sich mit dem Gedanken getragen, ein Buch zu schreiben, in welchem er eine ganz neue Anschauung über das Griechentum zu entwickeln dachte. Einzelne Teile desselben, wie die Aufsätze über „Das griechische Musikdrama", „Sokrates und die Tragödie" und über „Die dionysische Weltanschauung" waren schon vor dem Kriege entstanden; die hier entwickelten Gedanken hatten ihn auf dem Wege nach Frankreich hinein begleitet und waren der Gegenstand seiner beständigen innerlichen Arbeit gewesen. Nun sollten sie in das größere Werk hineingearbeitet und zu Bausteinen eines umfassenderen Ganzen werden.

Aber nicht bloß eine künstlerische Verherrlichung des Griechentums schwebte Nietzsche bei seiner Arbeit vor. Er wollte zugleich für Wagner etwas Entscheidendes tun, um dem Meister den Dank für die herrlichen Stunden abzustatten, die

er mit ihm verlebt, und die unendliche Bereicherung seines Lebens, die er durch ihn erfahren hatte. Sein Ziel war, die ganze Wagnersche Bewegung auf eine höhere Stufe zu heben. Dies aber glaubte er nicht besser erreichen zu können, als indem er die Wagnersche Kunst zu der höchsten und besten Form aller Kunst, der hellenischen, in Beziehung setzte. Das Bindeglied beider fand er in der Schopenhauerschen Philosophie, der auch Wagner selber huldigte, deren Geist er in den Werken des Meisters zu verspüren glaubte, und die es auch gewesen war, die ihm die neue Einsicht in das Wesen der hellenischen Welt eröffnet hatte.

Es waren scheinbar sehr disparate Bestandteile, die Nietzsche in seinem Buche zusammenschweißen wollte, und er selbst fühlte nur zu wohl heraus, daß ihre Verbindung in demselben Werke keine wahrhaft organische Einheit, sondern nur einen „Centauren" ergeben würde.[1]) Aber die schwärmerische Begeisterung, die ihn bei der Abfassung seines Werkes erfüllte und die aus jeder Zeile des letzteren herausklang, hob ihn über alle Bedenken hinweg. Glaubte er doch durch Schopenhauers und Wagners Vermittelung in den Besitz des Zauberstabes gelangt zu sein, womit er das Griechentum aus der bisherigen philologischen Erstarrung befreien und zu neuem Leben erwecken könnte, glaubte er doch die griechische Seele selbst, die so lange verschüttete und verkannte, erst wirklich entdeckt und einen Zugang zu ihr gefunden zu haben, der ihn mitten in ihr innerstes Wesen führte. So entstand unter mancherlei Verzögerungen durch zunehmende Kränklichkeit, die ihn im Januar 1871 nötigte, die Ausarbeitung des Buches plötzlich abzubrechen und an die norditalienischen Seen zu flüchten, Nietzsches Erstlingswerk: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" mit dem Nebentitel „Griechentum und Pessimismus".

---

[1]) Vgl. Briefe II, 183.

Nietzsches Philosophie.

A. Erste Periode: Nietzsche unter dem Einflusse Schopenhauers und Wagners.

I. Die Geburt der Tragödie.

In seinem Erstlingswerke, der „Geburt der Tragödie", erscheint Nietzsche durchaus als ein Anhänger Schopenhauers. Mit diesem bekennt er sich zum Willen als Weltprinzip und faßt dabei auch seinerseits den Willen als absolutes Wesen auf, das sich in allen Individuen, als in den verschiedenen Stufen seiner Objektivation, betätigt. Wie Schopenhauer, ist auch Nietzsche Pessimist. Auch ihm ist der Wille „das ewig Leidende und Widerspruchsvolle" und darum auch die Welt, worin er sich zur Erscheinung bringt, ihrem Wesen nach eine Leidenswelt. Dies drückt sich nicht bloß in den Schmerzen aus, denen jedes Geschöpf von Natur unterworfen ist, sondern ebenso auch in dem Wechsel und der Vergänglichkeit der irdischen Dinge, sowie in dem illusorischen Charakter alles Glückes. Auch nach seiner Ansicht ist daher das Streben des Willens auf Erlösung von der Qual des Wollens und damit vom Sein gerichtet. Diese Erlösung ist nach Schopenhauer eine doppelte: eine moralische durch Heiligkeit und Askese, bei welcher der Mensch den Willen in ihm verneint und damit wenigstens an seinem Teil das Dasein aufhebt, und eine ästhetische in der Produktion und Perzeption des Kunstwerks, indem der Mensch die Unruhe seines Wollens vergißt und sich ganz und gar dem reinen Schauen der übersinnlichen Ideen hingibt. Hingegen

läßt Nietzsche, von rein künstlerischen Motiven beseelt, nur diese letztgenannte Art der Erlösung gelten. Aus moralischen Gründen ist das Dasein der Welt nicht zu rechtfertigen; folglich kann das Weltprinzip auch kein moralisches Wesen sein. Damit sagt sich Nietzsche von jeder Auffassung des letzteren im Sinne des jüdischen und christlichen Theismus los und bekennt sich schon hier zur Gegnerschaft gegen jede moralische Ausdeutung der Wirklichkeit.

Aber wenn das Dasein auch keinen moralischen Ursprung haben kann, könnte es nicht vielleicht einen ästhetischen haben?

Der ästhetische Genuß beruht darauf, daß der Gegenstand, zu dem wir uns ästhetisch verhalten, von uns nicht als Wirklichkeit, nach seinen realen Beziehungen, sondern als bloßes Bild, als der Schein einer Wirklichkeit, als ästhetischer Schein oder als Vorstellung aufgefaßt wird. Und in der Tat lehrt Schopenhauer, daß die sinnliche, räumlich-zeitliche, vom Kausalgesetze beherrschte Welt, worin wir leben, nur als Vorstellung in unserem Bewußtsein existiert, daß sie keine Erscheinung im objektiv realen Sinne, sondern ein bloßer Schein, ein subjektiv-ideales Gebilde ist, dem, an sich betrachtet, keine andere Realität zukommt, als der Wirklichkeit, die wir im Traume wahrnehmen. Und ferner behauptet er, daß unser individueller Wille unmittelbar identisch ist mit dem absoluten Willen. Hiernach ist die Welt auch für den absoluten Willen nur ein bloßer Schein und Traum und ebenso, wie unser Wille, so muß auch der weltschöpferische absolute Wille durch den Genuß dieser Scheinwelt von seiner Qual erlöst werden. Nun erzeugt der Wille nach Schopenhauer die Welt oder bringt er sich in ihr zu Erscheinung, um dadurch der Erlösung teilhaftig zu werden. Der Intellekt oder das Bewußtsein, als der Ort der Welt, ist mithin für Schopenhauer gleichsam nur das Mittel, dessen sich der Wille bedient, um zur erlösenden ästhetischen Anschauung bezw. zur Heiligkeit und Weltverneinung zu gelangen. In diesem Sinne betrachtet auch Nietzsche die Welt als ein Kunstwerk oder als ein ästhetisches Phänomen, dazu hervorgebracht, um dem schöpferischen Willen den höchsten ästhetischen Genuß zu bereiten.

Nietzsche fühlt sich nämlich zu der metaphysischen An-

nahme gedrängt, „daß das wahrhaft Seiende und Ureine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein zu seiner steten Erlösung braucht, welchen Schein wir, völlig in ihm befangen und aus ihm bestehend, als das wahrhaft Nichtseiende, d. h. als ein fortwährendes Werden in der Zeit, Raum und Kausalität, mit anderen Worten als empirische Realität zu empfinden genötigt sind".[1]) „Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir die Welt," so hat Nietzsche dies später ausgedrückt. „Traum schien mir die Welt und Dichtung eines Gottes, farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen und eine trunkene Lust ihrem unvollkommenen Schöpfer." [2]) Hiernach ist also unser eigenes empirisches Dasein, ebenso wie dasjenige der Welt, nichts anderes als eine in jedem Moment erzeugte Vorstellung des Ureinen. Wir sind Bilder und künstlerische Produktionen; daß wir Kunstwerke sind, darin beruht unsere eigentliche Würde. Aber auch die Welt, der alle moralische Bedeutung mangelt, erhält durch diese Beziehung auf die Kunst erst ihre höchste Weihe. Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt." [3])

Ist nun der Mensch seinem Wesen nach nichts anderes als das absolute schöpferische Weltwesen selbst, so muß auch von ihm das gleiche, wie von diesem, gelten. Auch der Mensch ist Künstler. Auch er schafft sich eine Welt des Scheines, sei es im Traume, sei es in der Kunst, und genießt diese letztere entweder unmittelbar in der Produktion oder mittelbar in der ästhetischen Reproduktion derselben. Und wie das Ureine diese Scheinwelt schafft, um sich dadurch von der Qual und dem Ekel des Daseins zu erlösen, so ist auch für den Menschen die ästhetische Vision nur dazu da, um ihm das Leben erträglich zu machen. „Die Kunst allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich leben läßt; diese sind das Erhabene als die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen und das

---

[1]) Nietzsches Werke I, 34 f.

[2]) VI, 41.

[3]) I, 45.

Komische als die künstlerische Entladung vom Ekel des Absurden.“ [1])

Die Fähigkeit des Menschen, die Welt seiner inneren Erlebnisse in der Gestalt von Bildern vor sich hinzustellen, die Wirklichkeit im Kunstwerk bezw. im Traume nachzubilden, bezeichnet Nietzsche als das apollinische Vermögen, und apollinisch heißt die Kunst, sofern sie, wie die Plastik, die Malerei und die epische Dichtkunst, sich darstellt als einen Traum der Außenwelt, als Objektivierung und Versinnlichung von Gefühlen, zu welcher die Wirklichkeit die Vorbilder liefert. Ist doch der griechische Apollo der Gott aller bildnerischen Kräfte, der, wie er der „Scheinende“, die Lichtgottheit ist, auch den schönen Schein der inneren Phantasiewelt beherrscht. Denn auch jene zarte Linie, die das Traumbild nicht überschreiten darf, um nicht pathologisch zu wirken, widrigenfalls der Schein als plumpe Wirklichkeit uns betrügen und mit der Scheinhaftigkeit zugleich der ästhetische Charakter eines Gegenstandes verloren gehen, das Kunstwerk aufhören würde, Kunstwerk zu sein, auch sie fehlt nicht im Bilde des Apollo: jene maßvolle Begrenzung, jene Freiheit von den wilderen Regungen, jene weisheitsvolle Ruhe des Bildnergottes.

Das apollinische Vermögen ist, auf der Stufe der menschlichen Individualität und als Kunsttrieb aufgefaßt, dasselbe, was das Bewußtsein oder der Intellekt als weltbildnerisches Vermögen der Gottheit ist. Erst vermittelst der apriorischen Formen Raum und Zeit, die, wie Kant und Schopenhauer gelehrt haben, nur dem Intellekt als solchen angehören, legt sich das einheitliche Wesen in die Vielheit seiner Erscheinungen auseinander und entsteht eine Mannigfaltigkeit von Gestalten, weswegen Raum und Zeit von Schopenhauer auch als das principium individuationis bezeichnet werden. So ist es auch erst das apollinische Vermögen, vermittelst dessen der Künstler die innerliche Welt seiner Gefühle und Stimmungen in der Form von objektiven Gestalten und Erscheinungen aus sich herausstellt. In diesem Sinne bezeichnet Nietzsche Apollo selbst geradezu als die Vergöttlichung des principii individuationis, „in

[1]) Ebd. 56.

dem allein das ewig erreichte Ziel des Ureinen, seine Erlösung durch den Schein, sich vollzieht: er zeigt uns mit erhabenen Gebärden, wie die ganze Welt der Qual nötig ist, damit durch sie der Einzelne zur Erzeugung der erlösenden Vision gedrängt werde und dann, ins Anschauen derselben versunken, ruhig in seinem schwankenden Kahn inmitten des Meeres sitzt." [1]) Das apollinische Kunstwerk versetzt uns in eine Welt des Traumes. Vermittelst seiner erfahren wir die Welt als Vorstellung oder als Traum, und zwar als einen Traum, den der Mensch weiter träumen will, obschon er sich seiner Unwirklichkeit bewußt ist, und obschon es nicht nur angenehme und freundliche Bilder sind, die der Traum ihm vorgaukelt, sondern auch das Ernste, Trübe, Traurige, Finstere, die plötzlichen Hemmungen, die Neckereien des Zufalls, kurz die ganze „göttliche Komödie des Lebens" mitsamt dem Inferno an ihm vorbeizieht und er mitlebt und mitleidet in diesen Szenen.

Aber die Welt ist nicht bloß Intellekt, sie ist auch Wille, sie ist Erscheinung jenes Willens, der seine wesenhafte Einheit hinter der Vielheit und Mannigfaltigkeit der vom Intellekte geschaffenen Vorstellungswelt verbirgt. Demnach empfindet auch der Mensch sich nicht bloß als ein durch das principium individuationis beschränktes Wesen, sondern er wird sich auch zugleich seiner wesenhaften Einheit mit allen übrigen Individuen bewußt. Unter dem Einflusse narkotischer Getränke, bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll durchdringenden Nahen des Frühlings fühlt der Mensch das Subjektive in ihm zu völliger Selbstvergessenheit dahinschwinden. Da fallen die Schranken, welche die Individuen voneinander trennen, der Schleier der Maja zerreißt, der ihm eine Vielheit und Verschiedenheit der Wesen vorgespiegelt, und wie das principium individuationis zerbricht, steigt aus dem innersten Grunde des Menschen die Ahnung des Ureinen in ihm empor und versetzt ihn in die wonnevollste Verzückung. Das ist, wie Nietzsche ihn bezeichnet, der dionysische Zustand des Menschen. Unter dem Zauber des Dionysus schließt sich nach griechischer Anschauung nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen,

[1]) Ebd. 35 f.

„auch die entfremdete, feindliche und unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen. Freiwillig beut die Erde ihre Gaben, und friedfertig nahen die Raubtiere der Felsen und der Wüste. Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysus überschüttet, unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger. Singend und tanzend äußert sich der Mensch als Glied einer höheren Gemeinsamkeit; er hat das Gehen und das Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Luft emporzufliegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung. Wie jetzt die Tiere reden und die Erde Milch und Honig gibt, so tönt auch aus ihm ein Übernatürliches: als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verzückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah.“[1])

Der dionysische Zustand ist ein dem apollinischen Zustande des Menschen ganz entgegengesetzter. Beide verhalten sich wie Traum und Rausch zueinander. Beide brechen als künstlerische Mächte aus der Natur ohne Vermittelung des menschlichen Künstlers hervor, da die Natur nichts anderes ist als eben nur das künstlerische Produkt des zwiefach, nämlich als Intellekt und als Wille sich äußernden, alleinen Wesens. Aber während die apollinische Traumwelt das Reich der individuellen Mannigfaltigkeit, der Vielheit und Verschiedenheit ist, vernichtet der dionysische Rauschzustand das Individuum und vermittelt ihm in der mystischen Einheitsempfindung mit dem Absoluten das Bewußtsein seiner Göttlichkeit. Dem entspricht es, daß der letztgenannte Zustand sich auch nicht als gestaltenbildende Kraft, sondern als unbildliches künstlerisches Vermögen äußert. Unbildlich ist als Kunst aber nur die Musik, von welcher Schopenhauer gezeigt hat, daß sie nicht, wie die übrigen Künste, nur ein Bild des Alls liefert, sondern ein unmittelbarer Ausdruck des dem All, als seiner Erscheinung, zu Grunde liegenden Wesens, ein adäquates Abbild und gleichsam die Sprache des alleinen Willens selber ist.

Nun ist aber der Wille, wie gesagt, ein leidendes Wesen. Indem also der Mensch im dionysischen Zustande mit dem Willen

[1]) Ebd. 24.

eins wird, nimmt er auch zugleich an dem universellen Weltleid teil. Aber zugleich verbindet sich mit diesem Schmerze das erhöhte Bewußtsein der eigenen göttlichen Natur, die Lust über die Ewigkeit des Willens, welcher durch den Tod der Individuen nicht berührt wird. Das verleiht dem dionysischen Zustande jene wunderbare Mischung und Doppelheit in den Affekten, von welcher wir bei den Griechen hören, „jene Erscheinung, daß Schmerzen Lust erwecken, daß der Jubel der Brust qualvolle Töne entreißt. Aus der höchsten Freude tönt der Schrei des Entsetzens oder der sehnende Klagelaut über einen unersetzlichen Verlust.“ [1]) Der Mensch fühlt sich zwar leidend als Individuum, aber der Schrei des Schmerzes wird verschlungen von dem jubelnden Entzücken über die Ewigkeit seines Wesens, mit dem er sich im dionysischen Zustande unmittelbar als eins empfindet.

In der Art nun, wie sie sich dieser beiden entgegengesetzten Kunstmächte bedienten, liegt nach Nietzsche das wesentliche Verdienst der Griechen um die menschliche Kultur. Ihnen zuerst gelang es, beide miteinander auszusöhnen und sie damit in den Dienst der Kunst zu stellen. In Griechenland nämlich verloren die dionysischen Feste, die an allen Enden der Welt von Rom bis Babylon gefeiert wurden, ihren barbarischen Charakter. Der überschwänglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit dieser Feste mit ihrer Entfesselung aller Bestien der Natur, ihrer Mischung aus Wollust und Grausamkeit, die Nietzsche als den eigentlichen „Hexentrank“ bezeichnet, trat hier die in seinem ganzen Stolze sich aufrichtende Gestalt des Apollo entgegen; hier fand jene majestätisch ablehnende Haltung des Gottes in der dorischen Kunst ihre Verewigung. Aber auch Apollo vermochte die fratzenhaft ungeschlachte dionysische Macht nur dadurch unschädlich zu machen, daß er dem Gegner durch eine zur rechten Zeit abgeschlossene Versöhnung die vernichtenden Waffen aus der Hand nahm. Dadurch erhielten die dionysischen Orgien die Bedeutung von Welterlösungsfesten und Verklärungstagen und wurden sie künstlerisch geadelt. Aber noch lange graute den Griechen vor der dionysischen Musik mit ihrer erschütternden

---

[1]) Ebd. 28.

Gewalt des Tones, dem einheitlichen Strome ihres Melos und der durchaus unvergleichlichen Welt der Harmonie, die mit dem Tongebilde verbunden war: so ganz verschieden war dieselbe von der Musik des Apollo, die wesentlich Rythmus gewesen war und gleichsam eine „dorische Architektonik in Tönen" darstellte.

Schon damals war es den Griechen gelungen, vermittelst der apollinischen Traumwelt ihren ursprünglichen Pessimismus zu überwinden. Denn auch die Griechen waren Pessimisten. Nietzsche erinnert an die Antwort, die der weise Silen, der Begleiter des Dionysus, dem König Midas gab, als dieser ihn fragte, was für den Menschen das Beste wäre. „Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich, dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Ersprießlichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben." Auch die Griechen kannten und empfanden die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins; dafür zeugt ihr ungeheures Mißtrauen gegen die titanischen Mächte der Natur, ihre Ansicht von der Moira, die über allen Erkenntnissen erbarmungslos thront, dafür zeugt der Mythus von Prometheus, die Ödipus-, die Orestessage.

Und hier nun war es der apollinische Trieb in ihnen, der die Götterwelt der Olympier schuf und sie dadurch von dem Drucke der pessimistischen Erfahrung befreite. Um leben zu können, stellte der Grieche die glänzende Traumwelt seiner Götter vor sich hin. In seinen Göttern erblickte er das Dasein von einer höheren Glorie umflossen und söhnte sich dadurch mit ihm aus, daß sein Wille sich in jenen einen verklärenden Spiegel vorhielt. Seine Götter rechtfertigten das Menschenleben, indem sie es selbst lebten — die allein genügende Theodicee. Damit kehrte sich das bisherige Verhältnis um: das Dasein unter dem hellen Sonnenscheine solcher Götter wurde als das an sich Erstrebenswerte empfunden; der eigentliche Schmerz des Menschen bezog sich nun auf das Abscheiden von ihm, so daß man jetzt von den Menschen hätte sagen können, das Allerschlimmste sei für sie, bald zu sterben, das Zweitschlimmste, überhaupt einmal zu sterben.

Das ist jene so oft gerühmte Einheit des Menschen mit der Natur, für die Schiller das Wort „naiv" in Geltung gebracht hat. Sie ist indessen keineswegs ein einfacher, sich von selbst verstehender, ursprünglicher Zustand, sondern die höchste Wirkung der apollinischen Kultur, welche immer erst ein Titanenreich zu stürzen und Ungetüme zu töten hat und durch kräftige Wahnvorspiegelungen und lustvolle Illusionen über eine schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung und reizbarste Leidensfähigkeit Sieger geworden sein muß. Der typische Repräsentant dieser apollinischen Volkskultur ist Homer. In ihm hat die apollinische Illusion ihren vollkommenen Sieg erfochten, die Schrecken des wirklichen Lebens verhüllt und vermittelst des ästhetischen Scheins oder der künstlerischen Welt des Traumes ihren Anblick dem erstarrten Sinn entzogen.

Ruht so das ganze Dasein des Griechen mit aller seiner Schönheit und Mäßigung auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens, so läßt sich denken, wie auf diese Welt der ekstatische Ton der Dionysusfeier wirken mußte, in welchem das ganze Übermaß der Natur in Lust, Leid und Erkenntnis laut wurde. „Die Musen der Künste des „Scheins" verblaßten vor einer Kunst, die in ihrem Rausche die Wahrheit sprach, die Weisheit des Silen riet Wehe! Wehe! aus gegen die heiteren Olympier. Das Individuum mit allen seinen Grenzen und Maßen ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergaß die apollinischen Satzungen. Das Übermaß enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus." [1]) Aus dem Widerstande des Apollo gegen den Dionysus wuchs die dorische Kunst hervor, aber auch der dorische Staat in seiner herben und kriegerisch abwehrenden Natur, wohingegen unter dem Einflusse des Apollo die Feste des Dionysus viel von ihrem ursprünglich barbarischen Charakter einbüßten. Eine wirkliche innerliche Versöhnung der beiden feindlichen Mächte kam jedoch noch nicht sogleich zu stande. Erst nach langem Kampfe schlossen sich beide zu einem geheimnisvollen Ehebunde zusammen; das Kind aber dieses Ehebundes, das Antigone und Kassandra zugleich war, ist die attische Tragödie.

[1]) Ebd. 37.

Nach der Überlieferung ist die attische Tragödie aus dem tragischen Chore hervorgegangen. Was aber ist der tragische Chor? Der Chor vertritt nicht, wie man wohl gemeint hat, die sittliche Intelligenz der Masse gegenüber den Ausschreitungen der Könige. Er ist auch nicht, wie Schlegel behauptet hat, als der „idealische Zuschauer" aufzufassen. Denn der Zuschauer bleibt sich als solcher stets bewußt, ein Kunstwerk vor sich zu haben, der Chor aber greift tätig in die Handlung ein und verhält sich zu dieser selbst wie zu einem realen Vorgang. Der Chor ist endlich auch nicht, was er nach Schiller sein soll, gleichsam eine lebendige Mauer, welche die Tragödie um sich zieht, um sich von der wirklichen Welt als eine bloße Scheinwelt abzuschließen.

Um das Wesen des antiken Chores zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß dieser ursprünglich aus Satyrn gebildet war, Naturwesen, die gleichsam hinter aller Zivilisation unvertilgbar leben und trotz allem Wechsel der Generationen und der Völkergeschichte ewig dieselben bleiben. Im Angesichte des Satyrchors vergaß mithin der griechische Kulturmensch die alltägliche zivilisierte Wirklichkeit. Staat und Gesellschaft, überhaupt die Kluft zwischen Mensch und Mensch verschwand aus seinem Bewußtsein und wich einem übermächtigen Einheitsgefühle, wodurch er wieder an das Herz der Natur zurückgeführt wurde. Aus der pessimistischen Erfahrung der Alltäglichkeit heraus rettete ihn so abermals die Kunst und rettete ihn sich das Leben: sie erfüllte ihn mit dem metaphysischen Troste, daß das Leben im Grunde der Dinge trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei.

Nach dieser Ansicht also ist der Satyr, ebenso wie der idyllische Schäfer der neueren Zeit, nur die Ausgeburt einer auf das Ursprüngliche und Natürliche gerichteten Sehnsucht. Die Natur, an der noch keine Erkenntnis gearbeitet hat, in der die Riegel der Kultur noch unerbrochen sind, sie erblickte der Grieche in seinem Satyr. Der Satyr war ihm das Urbild des Menschen, der Ausdruck seiner höchsten und stärksten Regungen. In ihm enthüllte sich ihm der wahre Mensch, vor welchem der Kulturmensch zur lügenhaften Karikatur zusammenschrumpfte. Der dionysische Grieche will die Wahrheit und die Natur in

ihrer höchsten Kraft; damit sieht er sich zum Satyr verzaubert.

Wenn die schwärmende Schar der Dionysusdiener sich selbst als Satyrn zu erblicken wähnte, so ahmt der Chor der Tragödie dieses natürliche Phänomen künstlerisch nach. Der Chor auf seiner primitiven Stufe in der Urtragödie ist also nur eine Selbstspiegelung des dionysischen Menschen, eine Vision der dionysischen Masse. Die Welt der Bühne wiederum ist eine Vision dieses Satyrchores. Daß aber die dionysische Erregung einer ganzen Masse diese künstlerische Begabung mitteilt, sich von einer Geisterschar umringt zu sehen, mit der sie sich innerlich eins weiß, dies ist das dramatische Urphänomen.

Der dionysische Mensch sieht sich selbst vor sich verwandelt und handelt, als ob er wirklich in einen andern Leib, einen andern Charakter eingegangen wäre. Und zwar tritt dies Phänomen epidemisch auf: eine ganze Schar fühlt sich in dieser Weise verwandelt. Der Dithyramb, d. h. der Gesang zum Preise des Dionysus, ist daher auch wesentlich von jedem andern Chorgesange verschieden. Die Jungfrauen, die, mit Lorbeerzweigen in der Hand, feierlich zum Tempel des Apollo ziehen und dabei ein Prozessionslied singen, bleiben, wer sie sind und behalten ihren bürgerlichen Namen. Der dithyrambische Chor dagegen ist ein Chor von Verwandelten, bei denen ihre bürgerliche Vergangenheit, ihre soziale Stellung völlig vergessen ist: sie sind die zeitlosen, außerhalb aller Gesellschaftssphären lebenden Diener ihres Gottes geworden.

Die Verzauberung also ist die Voraussetzung aller dramatischen Kunst. In ihr sieht sich der dionysische Schwärmer als Satyr und als Satyr wiederum schaut er den Gott. So ist die griechische Tragödie nichts anderes als der dionysische Chor, der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet. In mehreren aufeinander folgenden Entladungen strahlt der Chor, als der Urgrund und Mutterschoß der Tragödie, die Vision des Dramas aus. Diese ist durchaus Traumerscheinung und insofern epischer Natur. Andererseits aber stellt sie, als Objektivation eines dionysischen Zustandes, nicht die apollinische Erlösung im Scheine, sondern im Gegenteil das Zerbrechen des Individuums und sein Einswerden mit dem Ursein dar. In-

dem der Chor, als das Symbol der dionysisch erregten Masse, in der Vision seinen Herrn und Meister Dionysus schaut, ist er damit zugleich der dienende Chor: er sieht, wie der Gott leidet und sich verherrlicht, und handelt deshalb selbst nicht. Als mitleidend, ist er zugleich der weise, aus dem Herzen der Welt die Wahrheit verkündende. So ist er „Abbild der Natur und ihrer stärksten Triebe, ja, Symbol derselben und zugleich Verkünder ihrer Weisheit und Kunst: Musiker, Dichter, Tänzer, Geisterseher in einer Person.“ [1])

In der ältesten Periode der Tragödie ist Dionysus, dieser eigentliche Bühnenheld und Mittelpunkt der Vision, noch nicht wahrhaft vorhanden, sondern wird nur als vorhanden vorgestellt. Die Urtragödie ist somit nur erst Chor, aber noch kein Drama. Später wird die Visionsgestalt des Gottes samt der verklärenden Umrahmung sichtbar dargestellt, und damit beginnt das Drama im eigentlichen Sinne, wobei Nietzsche daran erinnert, wie das griechische Theater die Form eines einsamen Gebirgstals hat, in welches man von oben herabschaut. Jetzt fällt dem Chore die Aufgabe zu, die Stimmung der Zuhörer bis zu dem Grade dionysisch anzuregen, daß sie in dem tragischen Helden auf der Bühne nicht etwa den unförmlich maskierten Menschen, sondern eine gleichsam aus ihrer eigenen Verzückung geborene Visionsgestalt erblicken und das magisch vor der Seele zitternde Bild des Gottes, mit dessen Leiden sie eins geworden sind, auf die maskierte Gestalt der Bühne übertragen. Das ist der apollinische Traumeszustand, in welchem das innerlich Gefühlte sich objektiviert und in sichtbaren Gestalten vor dem Auge erscheint, während die dionysische Lyrik des Chores den ursprünglichen Gefühlszustand in der musikalischen Stimmung festhält. Jetzt redet Dionysus nicht mehr durch innerliche Kräfte, sondern als epischer Held, d. h. einfach, durchsichtig, schön und bestimmt. In dieser apollinischen Klarheit des tragischen Dialoges besteht die „griechische Heiterkeit“.

Aber diese Heiterkeit ist doch nur Maske. Hinter ihr verbirgt sich auch jetzt noch der tiefste Ernst, das Weltleid, wie es sich in der Person des leidenden Dionysus verkörpert.

---

[1]) Ebd. 63.

Nietzsche erinnert dabei an Ödipus, diese leidvollste Gestalt der griechischen Bühne: „Die Spitze der Weisheit kehrt sich gegen den Weisen; Weisheit ist ein Verbrechen an der Natur“, so ruft uns hier der Mythus zu. Er weist auf den Prometheus des Äschylus hin, diesen „eigentlichen Hymnus der Unfrömmigkeit“: das herrliche „Können“ des großen Genius, das selbst mit ewigem Leide zu gering bezahlt ist, der herbe Stolz des Künstlers, das ist Inhalt und Seele dieser Dichtung. Es klingt wie eine Vorwegnahme seines eigenen späteren Schicksals, wenn Nietzsche mit Bezug auf Prometheus sagt: „Der titanische Künstler fand in sich den trotzigen Glauben, Menschen schaffen und olympische Götter wenigstens vernichten zu können: und dies durch seine höhere Weisheit, die er freilich durch ewiges Leiden zu büßen gezwungen war.“ [1]) Und noch ein Tieferes ist in dem Mythus verborgen, nämlich daß dem titanisch strebenden Individuum die Notwendigkeit des Frevels geboten ist, daß die Menschheit das Beste und Höchste, dessen sie teilhaftig werden kann, nur durch einen Frevel erringen kann, dessen Folgen sie alsdann in der ganzen Flut von Leiden und Kümmernissen hinnehmen muß, womit die beleidigten Himmlischen das edel emporstrebende Menschengeschlecht heimsuchen.

Gewiß, dieser äschyleische Prometheus ist in jedem Betracht eine dionysische Maske, wie denn überhaupt die griechische Tragödie in ihrer ältesten Gestalt nur die Leiden des Dionysus zum Gegenstande hatte und dieser längere Zeit hindurch der einzige Bühnenheld war. Aber auch die tragischen Helden der späteren Zeit waren nur Masken des Dionysus, des leidenden Gottes der Mysterien, der hier in einer Vielheit von Gestalten erschien, um die Leiden der Individuation an sich zu erfahren. Das ist der gedankliche Kern der Tragödie, wodurch sie mit den Mysterien zusammenhängt, daß alles Seiende Eines ist, alles Übel aus der Individuation entspringt. Die Kunst gibt die freudige Hoffnung, daß der Bann der Individuation zerbrochen werden kann, sie vermittelt uns die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit.

Unter dem übermächtigen Einflusse der tragischen Dich-

[1]) Ebd. 69.

tung wurden nun aber auch die homerischen Mythen gleichsam neu geboren und mit neuem Inhalt angefüllt. Das schon besiegte Titanengeschlecht wurde nachträglich aus dem Tartarus wieder ans Licht geholt. Das gesamte Gebiet des Mythus wurde in ein Symbol dionysischer Weisheit umgewandelt durch die herakles-mäßige Kraft der Musik, die, in der Tragödie zu ihrer höchsten Erscheinung gelangt, den Mythus mit neuer tiefsinniger Bedeutsamkeit zu interpretieren wußte. Es ist die Art, wie Religionen abzusterben pflegen, daß ihre mythischen Voraussetzungen als eine fertige Summe von historischen Ereignissen systematisiert werden und dasjenige, was sich stets ereignet, als ein einmaliges historisches Faktum angesehen wird. Die Griechen waren bereits auf dem Wege, ihren ganzen mythischen Jugendtraum in eine historisch pragmatische Jugendgeschichte umzustempeln, da erweckte die Tragödie den Mythus erst zu seinem tiefsten Inhalt, zu seiner ausdrucksvollsten Form: „noch einmal erhebt er sich, wie ein verwundeter Held, und der ganze Überschuß von Kraft, samt der weisheitsvollen Ruhe des Sterbenden brannte in seinem Auge mit einem letzten mächtigen Leuchten.“ [1])

Und woran ist die griechische Tragödie zu Grunde gegangen? Sie starb, antwortet Nietzsche, durch Selbstmord, und derjenige, der die Veranlassung hierzu gab, war kein anderer als Euripides. In Euripides kämpfte die Tragödie ihren Todeskampf. Er vertrieb den Gott von der Bühne und setzte den Zuschauer an seine Stelle. Der Mensch des alltäglichen Lebens drang durch ihn auf die Scene; damit kam die bürgerliche Mittelmäßigkeit zu Wort, nachdem bis dahin nur Halbgötter und Satyrn den Sprachcharakter bestimmt hatten. Der Spiegel, in dem früher nur die großen und kühnen Züge zum Ausdrucke kamen, zeigte jetzt jene peinliche Treue, die auch die mißlungenen Linien der Natur gewissenhaft wiedergab. Damit wurde der neueren attischen Komödie die Bahn bereitet, jener schachspielartigen Gattung des Schauspiels mit ihrem fortwährenden Triumphe der Schlauheit und Verschlagenheit. „Mit ihr aber hatte der Hellene den Glauben an seine Unsterblich-

---

[1]) Ebd. 76.

keit aufgegeben, nicht nur den Glauben an eine ideale Vergangenheit, sondern auch den Glauben an eine ideale Zukunft. Das Wort aus der bekannten Grabschrift „als Greis leichtsinnig und grillig“ gilt auch vom greisen Hellenentume. Der Augenblick, der Witz, der Leichtsinn, die Laune sind seine höchsten Gottheiten; der fünfte Stand, der des Sklaven, kommt wenigstens der Gesinnung nach, jetzt zur Herrschaft, und wenn jetzt überhaupt noch von „griechischer Heiterkeit“ die Rede sein darf, so ist es die Heiterkeit des Sklaven, der nichts Schweres zu verantworten, nichts Großes zu erstreben, nichts Vergangenes oder Zukünftiges höher zu schätzen weiß als das Gegenwärtige. Dieser Schein der „griechischen Heiterkeit“ war es, der die tiefsinnigen und furchtbaren Naturen der vier ersten Jahrhunderte des Christentums so empörte: ihnen erschien diese weibische Flucht vor dem Ernst und dem Schrecken, dieses feige Sichgenügenlassen am bequemen Genuß nicht nur verächtlich, sondern als die eigentlich antichristliche Gesinnung. Und ihrem Einfluß ist es zuzuschreiben, daß die durch Jahrhunderte fortlebende Anschauung des griechischen Altertums mit fast unüberwindlicher Zähigkeit jene blaßrote Heiterkeitsfarbe festhielt, als ob es nie ein sechstes Jahrhundert mit seiner Geburt der Tragödie, seinen Mysterien, seinen Pythagoras und Heraklit gegeben hätte, ja, als ob die Kunstwerke der großen Zeit gar nicht vorhanden wären, die doch, jedes für sich, aus dem Boden einer solchen greisenhaften und sklavenmäßigen Daseinslust und Heiterkeit gar nicht zu erklären sind und auf eine völlig andere Weltbetrachtung als ihren Existenzgrund hinweisen.“ [1])

Was veranlaßte denn nun aber den Euripides, den Zuschauer auf die Bühne zu bringen und damit zur Entartung der Tragödie die Hand zu bieten? Es war, antwortet Nietzsche, der Denker in ihm, die außerordentliche Fülle seines kritischen Talentes, womit er die Meisterwerke seiner Vorgänger studierte, und die ihm ein wirkliches Verständnis der letzteren unmöglich machte. Er entdeckte zu viel des Rätselhaften, des Zwiespältigen und Inkommensurablen in ihnen, das doch nur der Ausdruck der beiden in der bisherigen Tragödie ineinandergewobenen

[1]) Ebd. 80 f.

Kunsttriebe, des Apollinischen und des Dionysischen war, und da er den Verstand als die eigentliche Wurzel des Genießens und Schaffens ansah, dieser aber das Dionysische nicht zu fassen vermochte, so suchte er das letztgenannte Element aus der Tragödie auszuscheiden und sie rein auf undionysischer Kunst, Sitte und Weltbetrachtung aufzubauen. Damit aber wurde die Tragödie zum dramatisierten Epos, einem apollinischen Kunstgebiet, in welchem nun freilich die tragische Wirkung unerreichbar war. Denn der Schauspieler im dramatisierten Epos ist und bleibt Rhapsode und kann nicht mit seinen Gestalten verschmelzen. Um dennoch eine Wirkung hervorzubringen, mußte Euripides sich nach neuen Erregungsmitteln umsehen. Er fand sie in kühlen paradoxen Gedanken an Stelle der apollinischen Anschauungen, in feurigen Affekten an Stelle der dionysischen Entzückungen, und seine undionysische Tendenz verführte ihn zum Naturalistischen und Unkünstlerischen. Was half es ihm nun, daß er an seinem Lebensabend an diesem ganzen Streben selbst Kritik übte, daß er in seinem letzten Drama, den „Bakchen“, sich vor der Hoheit des Dionysus beugte? Als der Dichter widerrief, hatte seine Tendenz bereits gesiegt. Dionysus war schon von der tragischen Bühne verscheucht, und zwar durch eine aus Euripides redende dämonische Macht. Denn auch Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit aber, die aus ihm redete, war nicht Dionysus, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborener Dämon, genannt Sokrates. „Dies ist der neue Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische, und das Kunstwerk der griechischen Tragödie ging an ihm zu Grunde.“ [1])

„Nur der Wissende ist tugendhaft“, das war die Lehre des Sokrates. Euripides deutete diesen ethischen Satz ins Ästhetische um und gelangte damit zu der Ansicht „alles muß verständig sein, um schön zu sein“. Mit diesem Kanon des „ästhetischen Sokratismus“ korrigierte nun Euripides hinfort sein Schaffen. Er setzte an die Stelle der bisherigen unbewußten Produktivität die bewußt verstandesmäßige Reflexion. So erschien er sich selbst gegenüber den trunkenen dionysischen

---

[1]) Ebd. 86.

Dichtern als der erste nüchterne Poet. Hatte Sophokles vom Äschylus gesagt, er tue das Rechte, obschon unbewußt, so meinte dagegen Euripides, jener tue das Unrechte, weil unbewußt. Hatte Plato vom schöpferischen Vermögen des Dichters, weil es unbewußt ist, ironisch gesprochen und den Dichter als einen Verstandlosen geringgeschätzt, so unternahm es Euripides, der Welt den „verständigen" Dichter zu zeigen.

Wer war doch dieser Sokrates, der einen so unheilvollen Einfluß auf den Euripides ausübte? Ein Mann, der nur das Wissen und die Einsicht gelten ließ und an diesem Maßstab allein das ganze Dasein abschätzte. Ein aufklärerischer Rationalist und Gegner alles Instinktiven, bei dem sich der Instinkt in der Gestalt des von ihm sog. „Dämonion" höchstens negativ als ein abwehrendes Prinzip gegenüber der bewußten Erkenntnis äußerte, während doch bei allen produktiven Menschen der Instinkt gerade die schöpferisch affirmative Kraft ist und das Bewußtsein kritisch und abmahnend sich gebärdet, ein Mann, aller mystischen Anlage bar, ein spezifischer Nichtmystiker, in dem die logische Natur durch eine Superfötation ebenso excessiv entwickelt war, wie im Mystiker die instinktive Weisheit. Das war Sokrates, diese „fragwürdigste Erscheinung des Altertums", der Vorläufer einer ganz anders gearteten Kultur, Kunst und Moral. Mit ihm im Bunde wagte es Euripides, der Herold eines neuen Kunstschaffens zu sein.

Auch Sokrates begriff, wie selbstverständlich, die ältere Tragödie nicht. Sein Auge, dem nie der holde Wahnsinn künstlerischer Begeisterung geglüht hatte, konnte in der Tragödie nur etwas sehr Unvernünftiges, sehr Überflüssiges, ja, Gefährliches für reizbare und empfindliche Seelen erblicken. Höchstens, daß er unter den Dichtungen die äsopische Fabel wegen ihres lehrhaften Charakters schätzte. So verbot er seinen Jüngern den Besuch der Tragödie und gab die Veranlassung dazu, daß Plato seine Dichtungen verbrannte, um sein Schüler werden zu können. Aber Plato war doch zu sehr Künstler, um sich nicht in seinen Dialogen eine ganz neue Kunstform zu schaffen, deren innerliche Verwandtschaft mit der Tragödie unverkennbar ist, nur daß sich in ihr die apollinische Tendenz hinter Logik und Dialektik verpuppt. Diese neue Kunstform wurde

das Vorbild des Romans, „der unendlich gesteigerten äsopischen Fabel, in der die Poesie in einer ähnlichen Rangordnung zur dialektischen Philosophie lebt, wie viele Jahrhunderte hindurch dieselbe Philosophie zur Theologie, nämlich als ancilla.“[1]) Denn hier überwuchs der philosophische Gedanke die Kunst; zugleich drang mit der Dialektik ein optimistisches Element, wie es in jedem logischen Schlusse sein Jubelfest feiert, in die Dichtung ein. Sobald dies optimistische Element sich auch der Tragödie bemächtigte, war deren Schicksal besiegelt. Denn es überwucherte allmählich ihre dionysischen Regionen, es trieb sie zur Selbstvernichtung, zum Todessprung ins bürgerliche Schauspiel. Gegenüber der Dialektik, wie sie sich in den Helden vollzog, erschien nun freilich der Chor und überhaupt der ganze musikalisch-dionysische Untergrund der Tragödie als etwas Zufälliges, ja, als überflüssig. Er fiel hinweg. Die optimistische Dialektik vertrieb mit der Geißel ihrer Syllogismen die Musik aus der Tragödie, d. h. sie zerstörte das Wesen der Tragödie, welches sich nur als eine Manifestation und Verbildlichung dionysischer Zustände, als sichtbare Symbolisierung der Musik, als die Traumwelt eines dionysischen Rausches interpretieren läßt.

Am theoretischen Optimismus also, an der Wissenschaft mit ihrem Glauben an die Universalmedizin der Erkenntnis gegen den Irrtum als das Übel an sich ist die antike Tragödie zu Grunde gegangen, und der hieran letzten Endes die Schuld trägt, ist Sokrates. Er ist in Nietzsches Augen der „Typus des theoretischen Menschen.“ Diesen beherrscht der Wahn, dass das Denken am Leitfaden der Kausalität bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche und das letztere nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren im stande sei. Er glaubt an ein durch die Wissenschaft geleitetes Leben und ist heiter im Gedanken an die Möglichkeit, das Leben mit dem Verstande zu begreifen. Aber dieser Wahn hat eine metaphysische Bedeutung, indem er zur Veranlassung wird, dass die Wissenschaft immer wieder zu ihren Grenzen gelangt, wo sie genötigt ist, in Kunst umzuschlagen, auf die es eigentlich ab-

[1]) Ebd. 99.

gesehen ist. In diesem Sinne ist Sokrates recht eigentlich der „Wendepunkt und Wirbel der Weltgeschichte“. Die Menschheit, die bis dahin in der Kunst die Erlösung vom Daseinsschmerz gesucht hat, wirft sich nun auf einmal mit unersättlicher Wissensgier auf die Erkenntnis der Welt. Sie strebt, das Netz des Gedankens über den ganzen Erdball, ja, über das Sonnensystem und seine Gesetzlichkeit selbst auszuwerfen, und rettet sich dadurch vor den Konsequenzen des praktischen Pessimismus.

Wie aber, wenn nun der Erkennende an seine Schranken stößt? Wenn er hier zu seinem Schrecken sieht, wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich sich in den Schwanz beißt? Da wird die Erkenntnis selber tragisch und fordert die Kunst als Schutz und als Heilmittel gegen die Wunden des theoretischen Denkens.

An diesem Punkte sind wir heute angekommen. Bezeichnet man als alexandrinisch eine solche Kultur, in welcher die Wissenschaft herrscht und die sokratische Lust des Erkennens den theoretischen Menschen als das höchste Ideal verehrt, so ist dies recht eigentlich der Charakter unserer modernen Welt. Hier wird der Gebildete allein in der Form des Gelehrten gefunden. Hier ist selbst die Kunst aus gelehrten Imitationen entwickelt. Hier gilt der nichttheoretische Mensch beinahe als etwas Unglaubwürdiges und Staunenerregendes, was nur geduldet, aber eigentlich nicht beabsichtigt ist. Hier herrscht unumschränkt der Optimismus und erzeugt den Glauben an das Erdenglück aller, das durch die Wissenschaft vermittelt sein soll. Sogar in die Religionen ist der optimistische Geist gedrungen, und diese selbst, in welchen der Mythus, die notwendige Voraussetzung aller Religion, gelähmt ist, sind zu blassen und ermüdeten Gelehrtenreligionen entartet.

Aber schon haben große allgemein angelegte Naturen das Rüstzeug der Wissenschaft selbst zu benutzen gewußt, um die Grenzen und die Bedingtheit des Erkennens überhaupt darzulegen und damit den Anspruch der Wissenschaft auf universale Geltung und universale Zwecke zu leugnen. Der ungeheuren Tapferkeit Kants und Schopenhauers ist der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus ge-

lungen, der wiederum der Untergrund unserer Kultur ist. Sie haben Raum, Zeit und Kausalität, die Voraussetzungen des Glaubens an die Erkennbarkeit und Ergründlichkeit aller Welträtsel, als rein subjektive Bedingungen nachgewiesen; damit ist die erkennbare Welt zur bloßen Erscheinung herabgesetzt und die Erkenntnis der wirklichen Welt unmöglich geworden. So haben jene Denker eine Kultur eingeleitet, die Nietzsche als tragische bezeichnet, eine Kultur, welche an die Stelle der Wissenschaft als höchstes Ziel die Weisheit rückt, die, ungetäuscht durch die verführerischen Ablenkungen der Wissenschaft, sich dem Gesamtbilde der Welt zuwendet und in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung als das eigene Leiden zu ergreifen sucht. Sollte nicht der tragische Mensch dieser Kultur auch eine neue Kunst, die Kunst des metaphysischen Trostes, die Tragödie als die ihm zugehörige Helena begehren und mit Faust ausrufen:

> Und sollt ich nicht, sehnsüchtigster Gewalt,
> Ins Leben ziehn die einzigste Gestalt? —

Unsere moderne Kultur ist, unter musikalischem Gesichtspunkt angesehen, recht eigentlich eine Kultur der Oper. Die Oper mit ihrem stilo rappresentativo und ihrem Recitativ, ihrem Wechsel affektvoll eindringlicher, doch nur halb gesungener Rede und ganz gesungener Interjektion, ihrem Bemühen, bald auf den Begriff und die Vorstellung, bald auf den musikalischen Grund des Zuhörers zu wirken, ist etwas so Unnatürliches und den Kunsttrieben des Dionysischen und des Apollinischen so innerlich Widersprechendes, daß ihr Ursprung nur außerhalb aller künstlerischen Instinkte liegen kann.

Bekanntlich entsprang ja auch die Oper aus der Sehnsucht zum Idyll, aus dem Glauben an eine urvorzeitliche Existenz des künstlerischen und guten Menschen, dessen Sprache man im Recitativ wieder entdeckt zu haben glaubte, und dessen optimistischer Verherrlichung sie diente. So ist die Oper auf den gleichen Prinzipien mit unserer alexandrinischen Kultur aufgebaut. Sie ist die Geburt des theoretischen Menschen, nicht des Künstlers. Sie macht in laienhaft unmusikalischer Rohheit das Textwort zum Herrn über den Kontrapunkt. Sie hat keine Ahnung von

der dionysischen Tiefe der Musik, sondern verwandelt den Musikgenuß zur verstandesmäßigen Wort- und Tonrethorik der Leidenschaft und zur Wollust der Gesangeskünste. Sie ist der Ausdruck des Laientums in der Kunst, das seine Gesetze mit dem heiteren Optimismus des theoretischen Menschen diktiert. Sie ist die Kunstform der alexandrinischen Heiterkeit, in welcher der Musik ihre wahre Würde, dionysischer Weltspiegel zu sein, völlig entfremdet ist, so daß ihr nur übrig bleibt, als Sklavin der Erscheinung, das Formenwesen der Erscheinung nachzuahmen und durch das Spiel der Linien und Proportionen eine äußerliche Ergötzung zu erregen.

Sollen wir annehmen, daß diese Vernichtung des dionysischen Geistes durch die Kultur der Oper endgültig ist? Aber sein Wiedererwachen ist schon nicht mehr eine bloße Hoffnung. Aus dem dionysischen Grunde des deutschen Geistes ist eine Macht emporgestiegen, die nichts mit der sokratischen Kultur gemein hat, die deutsche Musik in ihrem mächtigen Sonnenlaufe von Bach zu Beethoven, von Beethoven zu Wagner. Aus derselben Quelle strömt die deutsche Philosophie herauf, die in Kant und Schopenhauer die zufriedene Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik durch den Nachweis ihrer Grenzen zerstört hat und sich geradezu als die in Begriffe gefaßte dionysische Weisheit darstellt. Wohin weist uns das Mysterium dieser Einheit zwischen der deutschen Musik und der deutschen Philosophie, wenn nicht auf eine neue Daseinsform, auf die Wiedergeburt eines tragischen Zeitalters für den deutschen Geist, die für ihn doch nur eine Rückkehr zu sich selbst, ein seliges Sichwiederfinden, seine Heimkehr zum Urquell seines Wesens bedeutet, nach dem er lange Zeit hindurch sich selbst entfremdet war und nur noch an dem Gängelbande der romanischen Zivilisation zu schreiten wagte?

In der Tat vollzieht sich jetzt vor unseren Augen, wonach Goethe, Schiller und Winckelmann umsonst gestrebt haben: die Vereinigung der deutschen und der griechischen Kultur, die Erneuerung und Läuterung unseres eigenen Geistes durch die Wiedergeburt der Tragödie, durch den Feuerzauber der wiedererweckten Tragödienmusik. „Ja, meine Freunde,“ ruft Nietzsche in ekstatischer Begeisterung beim An-

blicke dieses Schauspiels aus, „glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie. Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber; kränzt euch mit Epheu, nehmt den Thyrsusstab zur Hand und wundert euch nicht, wenn Tiger und Panther sich schmeichelnd zu euren Knien niederlegen. Jetzt wagt es nur, tragische Menschen zu sein, denn ihr sollt erlöst werden. Ihr sollt den dionysischen Festzug von Indien nach Griechenland geleiten! Rüstet euch zu hartem Streite, aber glaubt an die Wunder eures Gottes!“ [1])

Aus der Musik wird die Tragödie in der Gestalt des Wagnerschen Musikdramas wiedergeboren, so wie sie aus ihr zuerst entstanden ist. In dieser Tragödie hat die Musik universale Geltung, d. h. sie tönt aus dem Grunde des Universums selbst und läßt den Zuhörer das Weltleid unmittelbar mitempfinden. Denkt man sich eine solche dionysische Musik, wie etwa die Musik zum dritten Akt von „Tristan und Isolde“, ohne alle Beihilfe von Wort und Bild, rein als ungeheuren symphonischen Satz perzipiert, so müßte der Mensch unter der gewaltigen Last des Leidens zusammenbrechen, die ihm damit auferlegt wird, daß er das Ohr gleichsam an die Herzkammer des Weltwillens selbst gelegt hat, und er vermöchte es in der gläsernen Hülle der Individualität nicht auszuhalten. Da rettet ihn nun die apollinische Kraft durch das Gleichnis des Mythus vor dem Untergange seiner Individualität. Sie reißt ihn mit der ungeheuren Wucht des Bildes, des Begriffs, der ethischen Lehre, der sympathischen Erregung aus seiner orgiastischen Selbstvernichtung empor und täuscht ihn über die Allgemeinheit des dionysischen Vorganges hinweg zu dem Wahne, daß er ein einzelnes Weltbild, z. B. Tristan und Isolde, sehe, es durch die Musik nur noch besser und inhaltlicher sehen solle. Indessen schützt nicht nur der tragische Mythus, der zwischen die Musik und den Zuhörer tritt, den letzteren vor der Musik, sondern umgekehrt verleiht auch die Musik dem Mythus zugleich eine so eindringliche und überzeugende metaphysische Bedeutsamkeit, wie sie Wort und Bild allein nie zu erreichen vermöchten. Das Drama, das so in innerlich erleuchteter Deutlichkeit aller Bewegungen und

---

[1]) Ebd. 144.

Gestalten sich vor uns ausbreitet, erreicht jedoch als Ganzes eine Wirkung, die jenseits aller apollinischen Kunstwirkungen liegt. In der Gesamtwirkung der Tragödie erlangt das Dionysische wieder das Übergewicht: Dionysus redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schließlich die Sprache des Dionysus, ein Bruderbund der beiden Gottheiten, mit welchem das höchste Ziel der Tragödie, ja, dasjenige der Kunst überhaupt erreicht ist.

Hiernach ist also der tragische Mythus nur zu verstehen als eine Verbildlichung dionysischer Weisheit durch apollinische Kunstmittel: er führt die Welt der Erscheinung an die Grenzen, wo sie sich selbst verneint und wieder in den Schoß der wahren und einzigen Realität zurückflüchtet. Er teilt mit der apollinischen Kunstsphäre die volle Lust am Schein und am Schauen und zugleich verneint er diese Lust und hat eine noch höhere Befriedigung an der Vernichtung der sichtbaren Scheinwelt. Der dionysische Trieb verschlingt gleichsam diese ganze Welt der Erscheinungen, um hinter ihr und durch ihre Vernichtung eine höchste künstlerische Urfreude im Schoße des Ureinen ahnen zu lassen. Zugleich schauen zu müssen und zugleich über das Schauen hinaus sich zu sehnen, d. h. im Anblicke der einzelnen Erscheinung das allgemeine Leben und Weben des Weltwillens ahnungsvoll mitzuempfinden, das erscheint hiernach als die eigentliche tragische Wirkung. Diese Wirkung beruht nicht etwa darauf, daß die Tragödie das Leben nachahmt. Die Kunst ist niemals bloße Nachahmung der Natur, sondern vielmehr ein „metaphysisches Supplement" derselben, zu ihrer Überwindung neben sie gestellt. Diese Wirkung ist auch nicht aus irgend welchen moralischen Quellen, etwa aus der Lust des Mitleidens oder eines sittlichen Triumphes, abzuleiten, wie die Ästhetik dies seit Aristoteles oft genug versucht hat. Die tragische Lust beruht vielmehr einzig und allein auf der Überzeugung, die der Mythus vermittelt, daß selbst das Häßliche und Disharmonische ein künstlerisches Spiel ist, welches der Wille in der ewigen Fülle seiner Lust mit sich selbst spielt.

So ist das Dionysische, d. h. der Wille in seiner ewigen Schöpferlust, der gegenüber selbst der Schmerz

zum gleichgültigen Moment herabsinkt, der gemeinsame Geburtsschoß der Musik und des tragischen Mythus. „Musik und tragischer Mythus sind in gleicher Weise der Ausdruck der dionysischen Befähigung eines Volkes und von einander unabtrennbar. Beide entstammen aus einem Kunstbereiche, das jenseits des Apollinischen liegt; beide verklären eine Region, in deren Lustakkorden die Dissonanz ebenso wie das schreckliche Weltbild reizvoll verklingt; beide spielen mit dem Stachel der Unlust, ihren überaus mächtigen Zauberkünsten vertrauend; beide „rechtfertigen" durch dieses Spiel die Existenz selbst der „schlechtesten Welt."[1]) —

Die „Geburt der Tragödie" erschien in den letzten Tagen des Jahres 1871. Sie erregte bei den Tribschener Freunden, in deren Sinne vor allem sie abgefaßt war, eine ungeheure Begeisterung. „Schöneres als Ihr Buch," schrieb Wagner an Nietzsche, „habe ich noch nicht gelesen! Alles ist herrlich!", und Frau Cosima gestand, das Buch wie eine Dichtung genossen zu haben, die doch die tiefsten Probleme uns dartut, und sich von ihm ebensowenig wie der Meister haben trennen zu können. Wagner, der damals den letzten Akt seiner „Götterdämmerung" komponierte, ließ sich durch Nietzsches Schrift hierzu in die rechte Stimmung versetzen; und wenn er jemals, außer in „Tristan und Isolde", dionysische Musik im Sinne Nietzsches gemacht hat, so war es in jenem letzten Akte, dem grandiosen Abschluß der Trilogie mit seinem Trauermarsch für den erschlagenen Helden Siegfried und dem erhabenen Schlußgesange der Brünnhilde. Aber auch sonst trafen aus dem Wagnerschen Kreise zahlreiche begeisterte Zustimmungen bei Nietzsche ein, so von Franz Liszt, von Bülow, von dem bekannten französischen Wagnerschriftsteller Edouard Schuré und anderen.

Dem gegenüber wurde die „Geburt der Tragödie" von den übrigen Freunden und Bekannten Nietzsches mit ziemlich zweifelhaften Empfindungen begrüßt. Man wußte die eigenartige Schrift nicht recht unterzubringen und äußerte sich vorsichtig und zurückhaltend oder noch lieber gar nicht. Bedenklich war

[1]) Ebd. 171.

auch, daß nicht eine einzige philologische Zeitschrift zu dem Buche Stellung nahm. Alle philologischen Kritiker schienen, wie Frau Förster berichtet, plötzlich aus der Welt verschwunden zu sein, und was dem Verfasser aus mündlichen Äußerungen in den philologischen Kreisen über seine Schrift zugetragen wurde, ließ das Schlimmste befürchten. Nur aus der Feder Erwin Rohdes erschien in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung" eine sympathische Anzeige des Werkes.

Und endlich entlud sich auch die drohende Gewitterwolke. Im Juni 1872 trat der damals dreiundzwanzigjährige Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf mit einer Schrift über „Zukunftsphilologie. Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches ord. Professors der klassischen Philologie zu Basel „Geburt der Tragödie" hervor. Sie war ein Pamphlet schlimmster Sorte, diese Erwiderung des Herrn v. Wilamowitz-Möllendorf. In der gehässigsten Art suchte sie den Verfasser der „Geburt der Tragödie" bloß zu stellen und warf ihm erträumte Genialität, Frechheit in der Aufstellung von Behauptungen, Unwissenheit und Mangel an Wahrheitsliebe vor. Es war ein Attentat auf die persönliche und wissenschaftliche Ehre Nietzsches, wie es schlimmer nicht gedacht werden konnte. Nietzsche selbst fühlte sich tief verletzt und war überzeugt, daß Wilamowitz nur von übelwollenden Kollegen benutzt, stimuliert und aufgehetzt sei.

Schon aber nahm sich kein Geringerer als Wagner selbst des Geschmähten an. Am 23. Juni 1872 veröffentlichte er in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung" einen offenen „Brief an Friedrich Nietzsche", worin er darlegte, wie er von Jugend auf für das griechische Altertum begeistert gewesen und wie es dann seinen Lehrern gelungen sei, diese Anlagen und Neigungen gänzlich in ihm auszurotten. Eine Zeitlang habe es ihm geschienen, als ob diese Anlagen nicht sehr tief begründet gewesen wären, da sie in ihr völliges Gegenteil auszuarten schienen. Dann aber sei ihm schließlich an dem steten Wiederaufkeimen jener Neigungen zum Bewußtsein gekommen, daß unter einer tödlich falschen Zucht wirklich etwas in ihm unterdrückt worden sei.

Dagegen stelle es nun Herr v. Wilamowitz als Zweck

der philologischen Wissenschaft auf, Deutschlands Jugend dahin abzurichten, „daß ihr das klassische Altertum jenes einzig Unvergängliche gewähre, welches die Gunst der Musen verheißt, und in dieser Fülle und Reinheit allein das Altertum geben kann, den Gehalt in ihrem Busen und die Form in ihrem Geist.“ Wo seien indessen die Erfolge dieser segensreichen Wirksamkeit der Philologie in dem neuen deutschen Reich zu finden? Auf die Behandlung der deutschen Muttersprache scheine der Geist gründlicher Sprachkenntnis sich jedenfalls nicht erstreckt zu haben, denn das Deutsch, wie man es jetzt überall zu lesen bekomme, sei so beschaffen, daß man oft zweifeln müsse, ob ein Wort einer wirklich deutschen Sprachbildung angehöre oder etwa einem Wiskonsiner Börsenblatt entnommen sei. Aber überhaupt zeige eine nähere Betrachtung, daß die heutige Philologie auf den allgemeinen Stand der deutschen Bildung gar keinen Einfluß ausübe. Die Philologen schienen nur für sich da zu sein, um immer nur wieder Philologen hervorzubringen. „Man sieht,“ schrieb Wagner, „die indischen Brahmanen waren nicht erhabener gestellt, und darf man daher von ihnen wohl dann und wann ein Gotteswort erwarten. Und wirklich erwarten wir dies: wir erwarten nämlich, daß einmal aus dieser wundervollen Sphäre ein Mensch heraustrete, um ohne Gelehrtensprache und gräßliche Zitate uns zu sagen, was denn die Eingeweihten unter der Hülle ihrer uns Laien so unbegreiflichen Forschungen gewahr werden, und ob dieses der Mühe der Unterhaltung einer so kostbaren Kaste wert sei. Aber das müßte dann etwas Rechtes, Großes und weithin Bildendes sein.“ Als denjenigen nun, der berufen sei, der Welt dies wahrhaft Große zu geben, betrachtet Wagner den Verfasser der „Geburt der Tragödie“. Aber natürlich, die Philologie wolle von diesem Buche nichts wissen. Sie bekämpfe ihren Verfasser als einen Abtrünnigen in einer Weise, welche die Verwunderung darüber hervorrufe, daß es im Dienste der „Musen“ so grob hergehe und daß ihre Gunst eine solche Ungebildetheit zurücklasse, wie man sie hier an einem „jenes einzig Unvergängliche“ Besitzenden wahrnehme. Da entringe sich allen, denen die wahrhafte Bildung ihres Volkes am Herzen liege, die bange Frage: Wie steht es um unsere deutschen Bildungsanstalten?

An Nietzsche besonders richtet Wagner diese Frage und schließt seinen offenen Brief mit den Worten: „Was wir von Ihnen erwarten, kann nur die Aufgabe eines ganzen Lebens sein, und zwar des Lebens eines Mannes, wie er uns auf das Höchste not tut, und als welchen Sie allen denen sich ankündigen, welche aus dem edelsten Quelle des deutschen Geistes, dem tiefinnigen Ernste in allem, wohin er sich versenkt, Aufschluß und Weisung darüber verlangen, welcher Art die deutsche Bildung sein müsse, wenn sie der wiedererstandenen Nation zu ihren edelsten Zielen verhelfen soll.“ [1])

Im Herbst des Jahres erschien auch Erwin Rohde mit einer Streitschrift „Afterphilologie“ auf dem Plan, die sich gegen den Verfasser des Pamphlets wandte. Sie war als „Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner“ abgefaßt und wies die Angriffe Wilamowitzens mit aller Entschiedenheit und im Tone der tiefsten Entrüstung zurück. Rohde, der erst vor kurzem in Kiel zum außerordentlichen Professor befördert war, setzte mit dieser Schrift seine Existenz aufs Spiel, und der Spektakel, der daraufhin in den Zeitschriften, gelehrten wie ungelehrten, losbrach, zeigte Nietzsche nur zu deutlich, was der Freund mit seiner Verteidigungsschrift gewagt hatte. Die Feindschaft der philologischen Klique ging sogar so weit, daß den Studenten der dringende Rat gegeben wurde, nicht in Basel zu studieren, so daß es dort im Wintersemester 1872—73 überhaupt keine klassischen Philologen gab. (!)

Denn allerdings hatte Nietzsche sich in seiner „Geburt der Tragödie“ nicht an die gewöhnliche Art der Philologie gehalten. Diese Schrift war von einem Philologen verfaßt und sie behandelte das philologische Material, wie es schien, nur als Deckmantel, um damit gewisse ästhetische und psychologische Theorien zu drapieren. Das durfte nicht ungeahndet bleiben. Gewiß, vom rein philologischen Standpunkt aus hatte Wilamowitz nicht unrecht, wenn er Nietzsche willkürliche Zurechtrückung der Tatsachen zum Vorwurf machte. So ist, um nur einiges zu erwähnen, die fundamentale Bedeutung, welche Nietzsche der Musik bei den Griechen zuschreibt, sicherlich unhistorisch; auch

[1]) Vgl. R. Wagner, Ges. Schriften u. Dichtungen, Bd. IX, 295—302.

zeigen die auf uns gekommenen Proben griechischer Musik keineswegs einen so hohen künstlerischen Standpunkt, wie Nietzsche ihr denselben zuschreibt. Die von ihm behauptete Verwandtschaft der antiken Tragödie mit dem Musikdrama Richard Wagners kennzeichnet sich deutlich als eine tendenziöse Erfindung zu Gunsten des modernen Meisters, und vollends erscheint es doch zu einseitig im Sinne Wagners aufgefaßt, wenn Nietzsche die Trennung der Musik vom Drama beklagt, in ihr lediglich einen Verfall erblickt und sich gänzlich gegen die Einsicht verschließt, daß diese Sonderung doch nicht bloß eine Verarmung, sondern ebensogut eine Bereicherung der Kunst bedeutet, sofern erst hierdurch die einzelnen Künste in den Stand gesetzt wurden, sich selbständig nach ihrer spezifischen Eigenart zu entwickeln und ihre Ausdrucksmöglichkeiten aufs Höchste zu steigern. Wenn Nietzsche seine neuen vielfach paradoxen Behauptungen ohne allen Beweis, wie ausgemachte Tatsachen hinstellte, so mußte das die Philologen allerdings verdrießen, um so mehr, als er die Philologie in den Dienst einer Tendenz, nämlich des Wagnerschen Musikdramas stellte, die nicht bloß gänzlich außerhalb ihrer Sphäre lag, sondern gerade in jener Zeit noch so heiß umstritten und für die meisten nur ein Gegenstand des Spottes war.

Und doch, was wollen alle diese Einwendungen besagen gegenüber dem Geiste, der aus der „Geburt der Tragödie" hervorleuchtet! Mag Nietzsche in Einzelheiten zehnmal unrecht haben, mag er die Tatsachen sich noch so sehr für seine Theorie zurecht legen: daß er es überhaupt unternommen hat, das hellenische Altertum unter einen ganz neuen Gesichtswinkel zu rücken, daß er einen Blick in diese Welt hineingeworfen, wie noch kein Philologe vor ihm, und mit seiner Hervorhebung bisher übersehener oder unterschätzter Seiten jener Welt eine von der bestehenden vollständig verschiedene Anschauung des Griechentums angebahnt hat, das verleiht seinem Werke eine Bedeutung, die es unendlich hoch über alle gewohnte fleißige Philologenarbeit emporhebt.

Seit Winckelmann, Goethe und Humboldt war die hellenische Welt recht eigentlich der Tummelplatz des abstrakten Idealismus gewesen. Durch eine einseitige Beschäftigung

mit den klassischen Bildwerken hierzu veranlaßt, hatte man sich daran gewöhnt, in Hellas das klassische Land der Schönheit im Sinne eines konfliktlosen Sichauslebens heiterer und friedlicher Mächte zu erblicken, und die Hellenen selbst als die typischen Vorbilder des edlen Maßes und einer geläuterten Humanität betrachtet. Selbst Hegel, der tiefer als irgend ein anderer auf den Grund der historischen Entwickelung geschaut, hatte die schöne Einheit von Natur und Geist als das eigentliche Wesen des Hellenentums gefeiert, und nur der einzige Schelling hatte gelegentlich auf die Einseitigkeit dieser Auffassung hingewiesen. Aus dem Rationalismus mit seiner Schwärmerei für den abstrakten Idealismus Platos und seiner optimistischen Betrachtung des Daseins war die letztere hervorgegangen, so wenn Goethe und sein Kreis das Hellenentum als das realisierte Ideal der schönen Menschlichkeit betrachtete, das sie dem zivilisierten Leben der Gegenwart mit seiner einseitigen Betonung des bewußten Gedankenlebens gegenüberstellten, oder Hölderlin sich aus der Enge und Unschönheit der aufklärerischen Welt des 18. Jahrhunderts in die Weite und Helligkeit der antiken Welt zurücksehnte. Gegen diese einseitige, abstrakt-idealistische Auffassung, die nur die lichten und erfreulichen Seiten jener Welt ins Auge faßte, wandte sich Nietzsche mit Recht, wenn er auf die Bedeutung des alogischen dionysischen Elementes für die Entwickelung der hellenischen Kultur hinwies, die dunkle Kehrseite der griechischen Heiterkeit voranstellte und selbst den Mythus, dieses Lieblingsgebiet der von ihm verspotteten „Heiterlinge“, worauf sie ihre Ansicht vor allem zu stützen pflegten, aus der Flucht der Griechen vor der Schreckenswelt im Grunde ihres eigenen Inneren zu erklären suchte.

Das war freilich nur von einem Standpunkte aus möglich, der dem bisherigen Rationalismus der Philologen von Grund aus entgegengesetzt war, d. h. dem Irrationalismus Schopenhauers, und es war nur natürlich, wenn dieser erste kühne Versuch einer Umwertung der bestehenden philologischen Werte die Spuren seiner Herkunft aus der Philosophie mehr, als sachlich gerechtfertigt war, erkennen ließ und sich noch allzu befangen zeigte in den Formeln und Begriffen der Schopenhauerschen Willens-

metaphysik. Aber hatte nicht auch bei der herrschenden philologischen Auffassung des Altertums die Philosophie, nur diesmal im Gewande des Rationalismus, Gevatter gestanden, und lag es nicht bloß an den Philologen, wenn sie diesen ursprünglichen Zusammenhang ihrer Wissenschaft mit der allgemeinen Weltanschauung nur inzwischen vergessen und sich in den Wahn hineingelebt hatten, als ob ihre eigene bisherige Auffassung des Altertums, ganz unbeeinflußt von außen, aus bloßer uninteressierter Untersuchung der Überlieferung entstanden sei? Sie waren sich nicht darüber klar, daß in aller Wissenschaft der Wille den Primat im Selbstbewußtsein hat und daß dieser Wille letzten Endes immer irgendwie von allgemeinen Prinzipien bestimmt ist, die mit den Fragen der Weltanschauung im Zusammenhange stehen. Sie betrachteten auch die „Geburt der Tragödie" nur aus dem Gesichtspunkte der bisherigen rationalistischen Philologie und waren entrüstet, diese Wissenschaft durch Nietzsche auf einen ganz neuen Boden gestellt zu sehen, für welchen ihnen selbst noch jedes Verständnis abging. Ihr Fehler war, die genannte Schrift, weil sie von einem Philologen stammte, für eine philologische Arbeit anzusehen und danach allein ihre Kritik einzurichten, anstatt das Philologische in ihr nur im Zusammenhange mit den ästhetischen und psychologischen Ansichten Nietzsches zu würdigen, aus denen es einzig und allein begriffen werden konnte. Nietzsche aber wollte mit seiner „Geburt der Tragödie" gar keine philologische Facharbeit geliefert haben. Er hatte dies Buch wesentlich als Künstler und Philosoph geschrieben. Daß die Philologen dies übersahen und immer nur gegen das philologische Detail seines Buches ihre kritischen Geschosse richteten, das war ihr Irrtum, dem gegenüber Nietzsche mit Recht sich trösten konnte, daß seine Fachgenossen ihn überhaupt nicht verstanden hätten.

„Die dichtende Kraft und der schaffende Trieb," hatte Nietzsche früher gesagt, „haben das Beste in der Philologie getan." [1]) Als schöpferischer Künstler hatte er selbst sich in das Wesen des Hellenischen hineinversetzt und die antike Welt in seinem eigenen Inneren neu erstehen lassen. Aus einer Art

---

[1]) Vgl. oben 27.

musikalischer Stimmung heraus, wozu er die Anregung durch das Wagnersche Musikdrama empfangen hatte, war seine Theorie über die Tragödie hervorgegangen, aus jenem dionysischen Grunde des Seins heraus, den er selbst für die erste Entstehung der Tragödie in Anspruch genommen hatte. Seine eigene Ansicht über die Tragödie war „aus dem Geiste der Musik“ geboren. Als Künstler hatte er nur diese seine subjektive Stimmung in den Gegenstand selbst hineinprojiziert und die Tragödie überhaupt aus jenem Geiste heraus geboren werden lassen. Das war vielleicht historisch anfechtbar, aber es war die notwendige Bedingung, ohne welche er seine neue Ansicht über die Geburt der Tragödie nicht hätte finden können. Und daß diese Ansicht in der Tat eine Entdeckung von der allergrößten Tragweite war, daß durch sie eine ganz neue Seite des hellenischen Geistes und damit des kulturellen Lebens überhaupt bloßgelegt wurde, das sollte doch über der mangelhaften philologischen und historischen Begründung dieser Ansicht bei Nietzsche nicht übersehen werden.

Es ist nämlich doch wohl kein Zufall, daß die Kunstform des Dramas auf religiösem Boden und nur bei denjenigen Völkern in ursprünglicher Weise entstanden ist, welche die intellektuelle Anschauung, d. h. das Zusammenfallen von Bewußtsein und Sein, den Glauben an die Möglichkeit einer unmittelbaren Einswerdung des Menschen mit dem Göttlichen und seine Verwandlung in die Gottheit kennen.[1]) Bei den Indern bildet bekanntlich dieser Glaube die Grundlage ihrer gesamten abstrakt-monistischen Religion, sofern der nach innen gewandte Blick des Inders das eigene geistige Selbst unmittelbar als den Weltgrund zu erfassen meint. Die Griechen dagegen mit ihrer nach außen auf die natürliche Objektivität gerichteten Geistesart projizierten auch ihre Götter als eine Welt von selbständigen objektiven Gestalten aus sich heraus und hätten auf Grund dieser apollinischen Veranlagung ihres Geistes, wie Nietzsche sie bezeichnet, nie dazu gelangen können, in intellektueller Anschauung sich selbst unmittelbar mit dem Gotte zu identifizieren und infolge dieser schauspielerischen Selbstverwandlung in eine fremde Person das

[1]) Vgl. Thomas Achelis: „Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung“. (1903).

Drama zu erzeugen, wenn nicht der einzige Dionysus zu jener Selbstverwandlung die Handhabe geboten haben würde.

Auf diesen inneren psychologischen Zusammenhang des griechischen Dramas mit dem Dionysuskulte zuerst aufmerksam gemacht zu haben, ist ein Verdienst von Nietzsche, das garnicht hoch genug anerkannt werden kann; beantwortet doch derselbe nicht bloß die Frage nach der verwandtschaftlichen Beziehung zwischen dem griechischen Drama und dem antiken Mysterienwesen, sondern erklärt er doch auch, warum das griechische Drama notwendig Tragödie sein mußte, weil nämlich die Selbstverwandlung in den leidenden Gott und die schauspielerische Darstellung seiner Schicksale sich nur zu einem tragischen Drama gestalten konnte.

Auf die zahlreichen interessanten Fragen, die sich an diese Auffassung knüpfen, ist am tiefsten Rohde in seiner wundervollen „Psyche“ näher eingegangen, der selbst schon zu ähnlichen Ansichten, wie Nietzsche, und zwar, wie es scheint, unabhängig von diesem gelang war.[1]) Besonders hat Rohde hier die Einwirkungen des Dionysuskultes auf die Umwandlung und Vertiefung der griechischen Vorstellung von der Seele und dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit behandelt. Indessen bleibt noch viel zu tun, um auf diesem Gebiete einigermaßen Klarheit zu schaffen, und wenn es schon ein Ruhm ist, neue Fragen überhaupt gestellt und neue Antworten ermöglicht zu haben, so wird man Nietzsche diesen Ruhm jedenfalls nicht streitig machen können, auch wenn die Antworten, die er selbst gegeben hat, sich vor einer genaueren Untersuchung der fraglichen Probleme nicht durchweg sollten behaupten können. —

Übrigens verhielten sich doch auch nicht alle Philologen, außer Nietzsches unmittelbaren Freunden, ablehnend gegenüber dessen Ansichten. So hat kein Geringerer als Jakob Bernays sich zu den Hauptpunkten des Werkes zustimmend geäußert, allerdings vorsichtig, d. h. nur brieflich, und natürlich mit dem Hinzufügen, daß er „alles schon lange selbst sich so gedacht habe.“[2]) Der größte Triumph für Nietzsche aber war, daß sein

[1]) Vgl. Briefe II 236, 242. Crusius a. a. O. 226.
[2]) Vgl. Crusius a. a. O. 58 Anm. Briefe II 375, 385.

Kollege an der Baseler Universität, der ausgezeichnete Kulturhistoriker Jakob Burckhardt, nach dem Erscheinen der „Geburt der Tragödie" sich Nietzsches Ansichten über das Dionysische zu eigen machte und einen eigenen Abschnitt über dieses Phänomen in sein Kolleg über die „Kultur der Griechen" einfügte.[1]) Auch Nietzsche gehörte zu den begeisterten Verehrern dieses Kollegs und versuchte selbst, ein Semester lang diesen Vorlesungen, die auch sonst von vielen älteren Baseler Herren besucht wurden, beizuwohnen. Überhaupt scheinen Burckhardt und Nietzsche in ihren Ansichten über die griechische Kultur sich vielfach wechselseitig beeinflußt zu haben, vor allem auch hinsichtlich des pessimistischen Untergrundes der griechischen Heiterkeit, der bei Burckhardt noch viel entschiedener, als bei Nietzsche hervortritt.

Nietzsche selbst dachte über sein Erstlingswerk zu verschiedenen Zeiten recht verschieden. Zwar war er sich dessen stets vollkommen bewußt, in jenem Werke zum ersten Male den Erklärungsversuch eines der seltsamsten Phänomene gemacht zu haben, wobei griechisches Wesen und Ursprung der Kunst plötzlich von einem neuen Licht erhellt wurden. So schrieb er an v. Gersdorff: „Meinem Buche wird es doch schwer, sich zu verbreiten. Jetzt erwarte ich nichts oder Bosheiten oder Albernheiten. Aber ich rechne auf einen stillen langsamen Gang durch die Jahrhunderte, wie ich dir mit der größten Überzeugung ausspreche. Denn gewisse ewige Dinge sind hier zum ersten Male ausgesprochen: das muß weiterklingen." [2]) Im übrigen verhehlte er sich nicht, daß er sich die Darlegung seiner neuen Auffassung des Griechentums durch Einmischung nicht dazu gehöriger Gedanken, wie vor allem solcher, die sich auf das Wagnersche Musikdrama bezogen, verdorben habe, und dieser Gedanke bedrückte ihn später, als er sich innerlich von Wagner losgemacht hatte, so sehr, daß er fast Abneigung gegen sein Buch empfand.

In dem „Versuch einer Selbstkritik", den er bei einer Neuauflage der „Geburt der Tragödie" im Jahre 1886 seinem Buche voranstellte, fand diese Stimmung ihren schärfsten

[1]) Vgl. Briefe II 292.
[2]) Biogr. II 98.

Ausdruck. Er schalt das Werk hier wunderlich, schlecht zugänglich, ein unmögliches Buch: „aufgebaut aus lauter vorzeitigen übergrünen Selbsterlebnissen, welche alle hart an der Grenze des Mitteilbaren lagen, hingestellt auf den Boden der Kunst, ein Buch für Künstler, voller psychologischer Neuerungen und Artistenheimlichkeiten, mit einer Artistenmetaphysik im Hintergrunde, ein Jugendwerk voller Jugendmut und Jugendschwermut, unabhängig, trotzig-selbständig, kurz, ein Erstlingswerk auch in jedem schlimmen Sinne des Wortes.“ Er hieß es „schlecht geschrieben, schwerfällig, peinlich, bilderwütig und bilderwirrig, gefühlsam, hier und da verzuckert bis zum Femininischen, ungleich im Tempo, ohne Willen zur logischen Sauberkeit, sehr überzeugt und deshalb des Beweisens sich überhebend, mißtrauisch selbst gegen die Schicklichkeit des Beweisens“ u. s. w. Er bedauerte, was er damals zu sagen gehabt habe, nicht als Dichter in poetischer Form gesagt zu haben, oder mindestens als Philologe, mit einem Worte: er konnte sich nicht genug tun in der Herabsetzung seines Erstlingswerkes. Und doch! Für uns ist dieses Griechenbuch Nietzsches nicht bloß eines der erfreulichsten, vielleicht das erfreulichste aller seiner Werke, ein Buch, so gedankenvoll, so überreich an neuen Ahnungen und tiefsten Einsichten, in einer Sprache vorgetragen, die, wie Wagnersche Musik, die Seele ergreift, daß die „Geburt der Tragödie“ zu den schönsten und gehaltvollsten Büchern unserer gesamten Litteratur überhaupt gehört. Aber auch für die nähere Kenntnis der Nietzscheschen Philosophie selbst ist dies Werk von der aller größten Wichtigkeit, sofern alle späteren Gedanken Nietzsches sich hier bereits keimhaft angedeutet finden. Nietzsche selbst hat dies gefühlt und hierauf sowohl in der erwähnten Selbstkritik, wie vor allem auch in den Gedanken über die Geburt der Tragödie hingewiesen, die er im Jahre 1888 niedergeschrieben, und die Frau Förster in die Biographie ihres Bruders hereingenommen hat.[1])

Wenn es für den späteren Nietzsche vor allem charakteristisch ist, wie er die Moral negiert und sie sowohl, wie die Wissenschaft unter die Symptome der Dekadenz, der Entartung,

---

[1]) a. a. O. II 102 ff.

Ermüdung und Erkrankung der anarchisch sich lösenden Instinkte rechnet, so ist diese Stellung schon in seiner Gegnerschaft gegen den Sokratismus der Moral, der Dialektik, Genügsamkeit und Heiterkeit des theoretischen Menschen deutlich ausgesprochen. In dieselbe Richtung weist es auch, daß Nietzsche in seinem Erstlingswerke nicht, wie Schopenhauer, die Moral, sondern die Kunst als die eigentliche „metaphysische Tätigkeit des Menschen" hinstellt, das Dasein der Welt nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt sein läßt und nur einen „Künstlersinn und Hintersinn" hinter allem Geschehen gelten läßt, „einen Gott, wenn man will, aber gewiß nur einen gänzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstlergott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Herrlichkeit selbst inne werden will, der sich, Welten schaffend, von der Not der Fülle und Überfülle, vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze löst. Die Welt, in jedem Augenblicke die erreichte Erlösung Gottes, als die ewig wechselnde, ewig neue Vision des Leidendsten, Gegensätzlichsten, Widerspruchreichsten, der nur im Scheine sich zu erlösen weiß: diese ganze Artistenmetaphysik mag man willkürlich, müßig, phantastisch nennen —, das Wesentliche daran ist, daß sie bereits einen Geist verrät, der sich einmal auf jede Gefahr hin gegen die moralische Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre setzen wird. Hier kündigt sich, vielleicht zum ersten Male, ein Pessimismus „jenseits von Gut und Böse" an, hier kommt jene „Perversität der Gesinnung" zu Wort und Formel, gegen welche Schopenhauer nicht müde geworden ist, im voraus seine zornigsten Flüche und Donnerkeile zu schleudern, — eine Philosophie, welche es wagt, die Moral selbst in die Welt der Erscheinung zu setzen, herabzusetzen, und nicht nur unter die „Erscheinungen" (im Sinne des idealistischen terminus technicus), sondern unter die „Täuschungen", als Schein, Wahn, Irrtum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst." [1]) Und auch darin wollte Nietzsche später eine Vorwegnahme seiner späteren Ansichten erblicken, daß er in dem ganzen Buche das Christentum mit feindseligem Schweigen übergangen habe

[1]) I 1. 8f.

in dem instinktiven Bewußtsein der Kunstfeindlichkeit und damit der Lebensfeindlichkeit dieser Macht, sowie darin, daß er schon hier das Leben als beruhend auf dem Schein, der Kunst, Täuschung, Optik, Notwendigkeit des Perspektivischen und des Irrtums empfunden habe.

Die Welt, unter dem Gesichtswinkel des Lebens angeschaut, das sich grund- und ziellos in den Erscheinungen auswirkt, ohne sich zu erschöpfen, das erkannte Nietzsche als den wesentlichsten Charakter seines Buches. Hier war der Punkt, wo dieses Buch mit der Schopenhauerschen Willensmetaphysik einerseits und der „unendlichen Melodie" des Wagnerschen Musikdramas andrerseits zusammenhing, dieser Musik, die scheinbar ziel- und zwecklos immer neue eigenartige Formen aus sich heraus erzeugt, um sie ebenso in dem wogenden Meere ihrer Tonmassen wieder untergehen zu lassen. Nietzsche begriff als einer der Ersten die innere Verwandtschaft zwischen Wagner und Schopenhauer, er zuerst empfand den pantheistischen, aller bisherigen christlichen Auffassung entgegengesetzten Charakter der Wagnerschen Musik, in welcher gleichsam das Leben selbst in seiner Unersättlichkeit, seiner Fülle und Überfülle, die das Leid und das Entsetzen nur als vorüberrauschendes Moment erzeugt, zur tönenden Erscheinung gelangt ist. Diesen Charakter, diese Stimmung taufte Nietzsche auf den Namen des Dionysus: „das Jasagen zum Leben, selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen, den Willen zum Leben, im Opfer seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit froh werdend — das nannte ich dionysisch, das verstand ich als Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters. Nicht um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch vehemente Entladung zu reinigen — so mißverstand es Aristoteles: sondern um, über Schrecken und Mitleiden hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein, jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schließt." [1]) Wer das Wort „dionysisch" nicht nur begreift, sondern sich in dem Worte „dionysisch" begreift, d. h. sich selbst unmittelbar mit dem Lebenswillen zu identi-

[1]) Biogr. II 104.

fizieren weiß, der, sagt Nietzsche, hat keine Widerlegung der pessimistischen Weltanschauung Platos, des Christentums und Schopenhauers nötig, er „riecht die Verwesung“, er ist selbst Dionysus und sagt Ja zum Leben, zu allem Entsetzlichen, Bösen und Vernichtenden des Lebens, was auch immer der Pessimist dagegen einzuwenden haben möge.

In der „Geburt der Tragödie“ steht Nietzsche noch prinzipiell auf Schopenhauerschem Boden; darin beruht der Hauptunterschied dieses Werkes gegenüber dem späteren Standpunkte Nietzsches. Noch betrachtet er den Willen zum Leben als eine metaphysische Potenz hinter der unmittelbaren Welt der Erscheinung, während er ihn später im empirischen Sinne auffaßt. Wie bei Schopenhauer, ergreift sich auch bei Nietzsche der Mensch unmittelbar in seiner eigenen inneren Wesenheit als Lebenswillen. Das Sein und das Bewußtsein seines eigenen Willens sind ihm unmittelbar identisch. Wie bei Schopenhauer, verliert sich auch bei Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ das Ich im absoluten Willen, mit dem es sich identisch erkennt, und genießt in der Identität mit ihm den Daseinsschmerz und die Daseinslust des Absoluten.

Nun ist es aber, wenn Ichbewußtsein und Sein unmittelbar identisch sind, wie Schopenhauer in Übereinstimmung mit Descartes behauptet, logisch gleichgültig, ob man das Ich als die Erscheinung eines absoluten Seins oder das absolute Sein als Ich auffaßt. Wenn ich unmittelbar das Absolute bin, so kann ich mit dem gleichen Rechte behaupten, daß ich nicht bin und nur das Absolute ist, wie, daß das Absolute nichts ist außer mir, d. h. daß ich selbst, als Ich, unmittelbar absolut bin. Das erstere ist die Ansicht Nietzsches in seinem Erstlingswerke, worin er mit Schopenhauer übereinstimmt: ihre Durchführung ergibt einen abstrakten Monismus, nach welchem alles individuelle Sein nur ein unwirklicher Schein am absoluten Sein ist. Das letztere ist die Ansicht des späteren Nietzsche: ihre Durchführung ergibt einen radikalen Egoismus bezw. Subjektivismus. Dort erscheint das Dionysische als absoluter Lebenswille, dem gegenüber auch das Ich sich nur als eine vorübergehende Erscheinung darstellt. Hier erscheint es, wie sich herausstellen wird, als das Individuum in

der Unersättlichkeit seines Lebenswillens selbst, das daher vom Dasein auch nicht genug bekommen kann, sondern grund- und zwecklos, wie der absolute Wille Schopenhauers, nach immer neuen Formen des Seins verlangt und die ewige Wiederkehr des Lebens fordert.

In diesem Sinne ist auch die Nietzschesche Philosophie nur eine der Formen des Cogito ergo sum, dieses Grundprinzips der ganzen neueren Philosophie, als dessen verschiedene mögliche Auffassungsweisen und Gestalten sich die verschiedenen philosophischen Systeme seit Descartes erweisen.[1]) Auch diese Philosophie ist nur eine jener ungeheuren Anstrengungen des germanischen Geistes, die Realität der eigenen Individualität mit der Absolutheit des Seinsgrundes zu vereinen, die sich seit dem ersten Erwachen jenes Geistes durch die gesamte germanische Spekulation hindurchziehen und schon in der mittelalterlichen Mystik zu dem Gegensatze von abstraktem Monismus (Eckhardt, Ruysbroek) und radikalem Subjektivismus (Brüder und Schwestern des freien Geistes, Adamiten und Luciferianer) geführt haben. Daß Nietzsche diesen Versuch auf dem Boden des Cogito ergo sum, der Identität des Bewußtseins und Seins, unternimmt, das macht auch seine Bemühungen um eine Vereinigung jener beiden Gegensätze, wie sich herausstellen wird, zu einem Wasserschöpfen der Danaiden und wirft ihn zwischen den einander widersprechenden Standpunkten des abstrakten Monismus und des Subjektivismus hin und her, ohne daß es ihm gelingt, in einer dieser beiden Anschauungen sicheren Fuß zu fassen. An der Unmöglichkeit einer Lösung des Problems auf dem Boden des Cogito ergosum ist auch Nietzsche als Philosoph gescheitert. Für die Geschichte der Philosophie ist er aber gerade deshalb eine so bedeutsame und typische Gestalt, weil er in vorbildlicher Weise zeigt, wohin ein solches Unternehmen notwendig führen muß, nämlich zur Auflösung und Zerrüttung aller geistigen Individualität, zum völligen Zusammenbruche des Ich, zum Wahnsinn.

Gewiß, nicht jeder Denker ist, wie Nietzsche, an der Unmöglichkeit einer Lösung jenes Problems vom Standpunkte des

---

[1]) Vgl. mein Werk: „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik" (1897).

Cogito ergo sum aus zu Grunde gegangen. Aber auch nicht jedem ist die Philosophie so unmittelbar Herzenssache gewesen, und nicht jeder hat so sehr in persönlicher Ergriffenheit philosophiert, wie Nietzsche, der eben dadurch so bedeutsam ist, daß er jenes Problem nicht bloß gedacht, sondern geradezu gelebt hat.

II. Der Übergang zur Kulturphilosophie.

Mit der „Geburt der Tragödie“ stehen verschiedene Pläne im Zusammenhange, die Nietzsche damals auszuführen dachte. Hatte er in dem genannten Werke das sechste und fünfte Jahrhundert der Griechen nach seiner ästhetischen Seite behandelt, so wollte er es nun auch nach seiner ethisch-politischen, sowie nach seiner philosophischen Seite darstellen. In der ersteren Beziehung schwebte ihm eine Schrift über „Homer als Wettkämpfer“ vor, worin er das gesamte öffentliche Leben der Griechen unter dem Gesichtspunkte des Wettkampfes (agon) betrachten wollte. Indessen ist die Schrift über einen ersten Entwurf aus dem Jahre 1871 und die vorläufige Niederschrift eines einzigen Kapitels aus dem folgenden Jahre nicht hinausgekommen. Im Anschluße an gewisse Gedanken der „Geburt der Tragödie“ betont Nietzsche hier vor allem den Zug von Grausamkeit und tigerhafter Vernichtungslust bei den Griechen, den sie in der Form des Wettkampfes zu adeln wußten, und entwickelt dabei in allgemeinsten Zügen eine Anschauung als griechich, die mit ihrem Grundgedanken des Kampfes aller gegen alle entfernt an seine eigene spätere Weltanschauung anklingt.

Mehr noch beschäftigte Nietzsche in dieser Zeit die „tragische Philosophie“ der Griechen. Die Vorlesungen über die vorplatonischen Philosophen waren sein Lieblingskolleg. Er hielt sie zur Zeit der Abfassung seines Erstlingswerkes zuerst im Wintersemester 1869—70 und hat sie auch später noch verschiedene Male gehalten. Glaubte er doch bei den vorplatonischen Philosophen eine Art innerer Verwandtschaft mit dem Geiste der griechischen Tragödie herauszufühlen. Besonders fruchtbar gestaltete sich ihm dies Kolleg, als er es zum zweiten Male im Sommer 1872 las. Der Gedanke, zu seiner „Geburt der Tragödie“ ein Seitenstück in

einer Darstellung der „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“, d. h. im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr., zu liefern, jenem Zeitalter, in welchem der Kultus des Dionysus sich in Griechenland ausbreitete und die Tragödie entstand, gewann damals festere Gestalt. Nietzsches Absicht war, „die bisher so schäbige und mumienhafte Geschichte der griechischen Philosophie tüchtig und innerlich zu erwärmen und zu erleuchten“.[1]) Die vorplatonischen Philosophen erschienen ihm als eine der dionysischen Tragödie gleichwertige Offenbarung des altgriechischen, von seinen Grundinstinkten noch nicht abgeirrten Geistes. So begann er mit der Niederschrift im Herbst 1872 und führte die Arbeit besonders im Frühjahr 1873 rüstig vorwärts. Indessen andere Pläne drängten sich ihm dazwischen, und auch diese Arbeit ist ein Fragment geblieben, so oft Nietzsche auch später noch wieder zu ihr zurückzukehren versuchte.

Von allen unausgeführten Plänen und halbvollendeten Arbeiten Nietzsches ist die Geschichte der vorplatonischen Philosophie diejenige, deren fragmentarischen Charakter wir am meisten zu bedauern haben. Denn wenn irgend jemand, so war Nietzsche im stande, ein lebensvolles und originelles Bild jener Epoche zu entwerfen, und was wir von seinem Werke besitzen, ist zum Teil so schön und geistvoll und dringt so tief in das Innerste des griechischen Wesens, daß so leicht kein anderer den spröden Stoff in ähnlicher Vorzüglichkeit wieder wird gestalten können. Nietzsche fühlte sich zu den großen Denkern der vorplatonischen Zeit persönlich hingezogen, vor allen zu Heraklit, in dessen Anschauung er mit Recht eine Verwandtschaft mit seiner eigenen dionysischen Philosophie, aber auch mit seinem eigenen Wesen erkannte. Bei der Darstellung von dessen Philosophie betonte er auch hier das „agonale“ Moment, die Auffassung des Weltprozesses als eines Wettkampfs. Besonders aber imponierte ihm der Stolz des Heraklit, sein grandioser Hang zur Einsamkeit: „Kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Erregungen, kein Begehren, helfen, heilen und retten zu wollen, strömt von ihm aus. Er ist ein Gestirn ohne Atmosphäre. Sein Auge, lodernd

---

[1]) Werke X, 454.

nach innen gerichtet, blickt erstorben und eisig, wie zum Scheine nur, nach außen. Rings um ihn, unmittelbar an die Feste seines Stolzes, schlagen die Wellen des Wahns und der Verkehrtheit: mit Ekel wendet er sich davon ab. Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntnisse; an allem, was man etwa von ihnen erfragen konnte, und was die anderen Weisen von ihnen zu erfragen bemüht gewesen waren, lag ihm nichts. Er sprach mit Geringschätzung von solchen fragenden, sammelnden, kurz „historischen" Menschen. „Mich selbst suchte und erforschte ich", sagte er von sich, mit einem Worte, durch das man das Erforschen eines Orakels bezeichnet: als ob er der wahre Erfüller und Vollender der delphischen Satzung „Erkenne dich selber" sei, und niemand sonst." Und nicht weniger als der Mensch imponierte Nietzsche die Lehre dieses Philosophen, seine Auffassung des Daseins als eines „Spiels des Zeus", sein Pessimismus „jenseits von Gut und Böse", seine Verachtung des begrifflichen, verstandesmäßigen Denkens an Stelle der genialen Intuition, seine Rechtfertigung des Werdens durch die Anerkennung, daß dieses selbst ein Letztes sei. „Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, zum Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffes „Sein", — darin," sagte Nietzsche später, „mußte ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist." [2]) Heraklit war in seinen Augen ein „tragischer Philosoph", wie Nietzsche sich selbst gerne zu bezeichnen pflegte; nur Empedokles noch wurde diese gleiche höchste Auszeichnung zu teil, wie denn überhaupt die Darstellung seiner Philosophie neben derjenigen des Heraklit den glänzendsten Abschnitt in Nietzsches Arbeit bildet.

Hier war es die eigentümliche Mischung entgegengesetzter Elemente, die Nietzsche anzog. Schon frühzeitig hatte jener Philosoph sein Interesse hervorgerufen, der zugleich Dichter und Redner, zugleich Wissenschaftsmensch und Künstler, Staatsmann und Priester war, der in seltsamer Vereinigung von Mystik

---

[1]) a. a. O. 42.

[2]) Biogr. II 105.

und Aufklärung sich selbst der Menge gegenüber für einen Gott erklärte und als solcher die Einheit und Unzerstörbarkeit alles Lebens lehrte. In dem gleichnamigen Drama seines Lieblingsdichters Hölderlin war ihm in Schulpforta die Gestalt des Empedokles zuerst entgegengetreten, und als er in einem Schulaufsatze vom Oktober 1861 Hölderlin gegen die Mißachtung eines Freundes verteidigt hatte, da war er auch auf dessen „Empedokles“ zu sprechen gekommen, „dieses so bedeutungsvolle dramatische Fragment, in dessen schwermütigen Tönen die Zukunft des unglücklichen Dichters, das Grab eines jahrelangen Irrsinns hindurchklingt“. „Dieses Werk“, hatte er damals gesagt, „hat mich immer beim Lesen ganz besonders erschüttert; es lebt eine göttliche Hoheit in diesem Empedokles.“ Seit jener Zeit hatte ihn die Gestalt des Dichter-Philosophen nicht wieder losgelassen. Als er sich jetzt wissenschaftlich mit ihr beschäftigte, da verdichtete sich ihm dieselbe zum Mittelpunkte eines Dramas, und er faßte den Entschluß, ebenso wie Hölderlin, eine Tragödie „Empedokles“ zu schreiben. Das war im Herbst 1870.

Nietzsche faßte Empedokles als Pessimisten auf, der in der Erkenntnis des allgemeinen Weltelends den Entschluß faßt, das Volk durch Vernichtung vom Dasein zu erlösen, und darüber selbst zu Grunde geht. Das war eine Auffassung, wie sie nur unter dem Einflusse der Schopenhauerschen Philosophie sich hatte bilden können. Vergleicht man mit ihr diejenige Auffassung, die Hölderlin von Empedokles hatte, so zeigt sich diese ebenso unter dem Einflusse Fichtes, wie jene unter demjenigen des großen Frankfurter Pessimisten. Die Naturfeindlichkeit des subjektiven Idealismus Fichtes, der Zwiespalt zwischen einer Ansicht, welche die ganze Welt nur als subjektive Vorstellung im Bewußtsein gelten läßt, und seiner eigenen Sehnsucht nach jener schönen Einheit von Natur und Geist, wie Hölderlin sie bei den Griechen verwirklicht glaubte, dies kommt im Drama des unglücklichen Dichters zum Ausdruck. Empedokles hat sich selbst für einen Gott erklärt und damit die Natur mißachtet. An dieser Überhebung und seiner Loslösung von den natürlichen Wurzeln seines Daseins geht er unter. Als das Volk zu ihm herauf in seine Einsamkeit kommt, um den Verbannten in seine Vaterstadt zurückzuführen, mahnt

Empedokles dasselbe, die Augen zur göttlichen Natur aufzuheben, sich ihr hinzugeben und mit ihr eins zu werden. Er selbst aber stürzt sich in den Ätna, um hierdurch die beleidigte Natur zu versöhnen und die Einheit mit ihr an sich zu verwirklichen. Aus dieser Idee ein Drama zu gestalten, ist Hölderlin bei seiner rein lyrischen Veranlagung nicht gelungen. Wohl aber hat der Dichter in seinem Fragmente, wie in prophetischer Voraussicht, in gewissem Sinne das Schicksal Nietzsches geschildert und in seinem Empedokles eine Persönlichkeit gezeichnet, die in vieler Beziehung eine überraschende Ähnlichkeit mit dem Philosophen des Übermenschen aufzeigt. Oder wer dächte nicht an Nietzsche, wenn es bei Hölderlin von Empedokles heißt:

„Es haben ihn die Götter sehr geliebt,
Doch nicht ist er der erste, den sie drauf
Hinab in sinnenlose Nacht verstoßen
Vom Gipfel ihres gütigen Vertrauns.
Weil er des Unterschieds zu sehr vergaß
Im übergroßen Glück und sich allein
Nur fühlte; so erging es ihm, er ist
Mit grenzenloser Öde nun gestraft.
Doch ist die letzte Stunde noch für ihn
Nicht da. Doch wird die Schmach in seiner Seele
Einst, sorg' ich, wild empört hervorgehn,
Und sein entschlafner Geist wird neu
An seiner Rache sich entzünden.
Und halb erwacht, ein fürchterlicher Träumer, wird
Er sprechen gleich den Übermütigen,
Die mit dem Schilfrohr Asien durchwandern,
Durch sein Wort sei'n die Götter einst geworden.
Dann steht die weite lebensreiche Welt
Wie sein verlornes Eigentum vor ihm,
Und ungeheure Wünsche regen sich
In seiner Brust. Und wo sie hin sich wirft,
Die Flamme, macht sie eine freie Bahn.
Und was vor ihm die gute Zeit gereift,
Gesetz und Kunst und Sitt' und heil'ge Sage,
Das wirft er um und Frieden kann
Er unter den Lebendigen nicht dulden.

Auch Nietzsche hat vergeblich mit der dramatischen Ausgestaltung des Empedokles gerungen. Denn auch er war, ebenso

wie Hölderlin, als Dichter viel zu lyrisch und subjektiv, um sich selbst bis zu einem solchen Grade objektivieren zu können, wie es das Drama fordert. Sein „Empedokles“ ist über skizzenhafte Andeutungen und mehrfache Anläufe nicht hinausgekommen. Aber was ihm als Künstler versagt geblieben ist, eine wirklich lebensvolle Empedoklesgestalt zu schaffen, das hat er als Mensch und Philosoph vollbracht. Der Mensch Nietzsche nämlich wächst, wie sich zeigen wird, mit der Fortentwickelung seiner Gedanken immer mehr gleichsam in die Gestalt des Empedokles hinein, wie Hölderlin sie geschaut hat, wie als ob er dem Dichter Modell gestanden hätte, ja, die Ähnlichkeit Nietzsches mit dem Hölderlinschen Empedokles ist vielfach so überraschend, daß man nur einfach seinen Namen statt denjenigen des Empedokles in die Dichtung einzusetzen braucht, um beide gleichsam als Ein Wesen zu empfinden. Diese Ähnlichkeit erklärt sich daraus, daß Hölderlin in seinem Empedokles sich selbst dargestellt hat, Nietzsche aber nicht bloß in seinem Charakter und in seinen Lebensschicksalen eine entschiedene Ähnlichkeit mit Hölderlin zeigt, sondern, wie dies besonders Theobald Ziegler näher dargetan hat, zu dem schwäbischen Dichter „in einem ganz bestimmten und bewußten Verhältnis“ steht.[1]) —

Am auffälligsten tritt die Übereinstimmung beider in ihrer Stellung zum Griechentum hervor, ihrer Begeisterung für die hellenische Kultur, ihrem Wunsche, der Gegenwart durch eine innerliche Wiederbelebung der antiken Welt zu einer wahrhaften Kultur zu verhelfen. Schon als Student in Leipzig hatte Nietzsche die Frage der Kultur häufig erwogen und den Blick sehnsuchtsvoll nach Hellas gerichtet, wo er das Ideal einer Kultur verwirklicht erblickte. Als er seine Professur in Basel antrat, hatte er es mit dem Gedanken getan, seinen Zuhörern, statt toten philologischen Wissens, vor allem eine lebensvolle Gesamtanschauung des klassischen Altertums zu vermitteln, um sie dadurch zu wirklichen Menschen im Sinne der Hellenen heranzubilden. Indessen hatte er es hierbei doch wesentlich

---

[1]) Vgl. dessen Aufsatz über „Hölderlin und Nietzsche“ in dem litterarischen Jahrbuch aus Schwaben „Hie gut Württemberg allewegen“ 1. Bd., 1896.

auf eine Reform der Philologie im modernen Sinne abgesehen. Erst im Umgange mit Richard Wagner, der, wie kein anderer, an der Kulturlosigkeit des Zeitalters litt und sich hierüber oft genug in seinen Schriften, zuletzt noch in der von Nietzsche hochgeschätzten Schrift über „Deutsche Kunst und deutsche Politik“ (1865) ausgesprochen hatte, kam diesem das Problem der Wiederbelebung des hellenischen Geistes als ein Problem der deutschen Kultur zum Bewußtsein. Damit hörte die Philologie für ihn auf, Selbstwerk zu sein, und wurde sie ihm zu einem Mittel, um der Gegenwart zu einer Kultur zu verhelfen. In der „Geburt der Tragödie“ sprach Nietzsche es zum ersten Male aus, daß er von einer Vereinigung der Schopenhauerschen Metaphysik und des Wagnerschen Musikdramas, worin er, wie wir gesehen haben, die Wiedergeburt des hellenischen Wesens erblickte, die Gewinnung einer neuen deutschen Kultur erhoffte. Er nannte sie „die Kultur der tragischen Erkenntnis“ und stellte sie in Gegensatz gegen die flache liberale Aufklärung und den Wissenshochmut, die sich bis dahin in Deutschland für Kultur ausgegeben hatten. Diese tragische Kultur zu verkünden, war ein Hauptzweck seines Erstlingswerkes gewesen, und in diesem Sinne hatte er in dem Vorworte jenes Buches Richard Wagner, den Mystagogen der neuen Kultur, der dieselbe durch seine Musik unmittelbar ins Leben führen sollte, als seinen „erhabenen Vorkämpfer“ bezeichnet.

Einen Augenblick richtete Nietzsche dabei seinen Blick auf Preußen, der „einzigen produktiven politischen Macht in Deutschland“, die durch den Krieg von 1870 in der ungeheuersten Weise zum Siege gelangt war, und von welcher er voraussah, daß sie in Zukunft „das deutsche Wesen bis in seine Atome hinein beherrschen“ würde. Nietzsche hoffte, daß an dieser Macht vor allem der „eigentliche Gegner jeder tieferen Philosophie und Kunstbetrachtung“, jener ganze, auf eine erträumte Würde des Menschen, des Gattungsbegriffes Mensch gebaute Liberalismus in Deutschland verbluten werde, in welchem er mit Wagner die „eigentlich kulturwidrige Doktrin“ schlechthin erblickte.[1]) Mehr noch aber klammerte

[1]) Werke IX 32.

sich seine Hoffnung an die heranwachsende Generation. Von dem deutschen Jüngling erwartete er die „Unerschrockenheit des Blicks und den heroischen Zug ins Ungeheure", um den Drachen der bisherigen falschen Kultur zu töten und im Ganzen und Vollen „resolut zu leben".[1]) In dem ausführlicheren Vorworte seiner „Geburt der Tragödie" entwarf er ein Bild des neuen Kulturmenschen: „ein Wesen von zürnender Hoheit, stolzestem Blick, kühnstem Wollen, ein Kämpfer, ein Dichter, ein Philosoph zugleich, mit einem Schritte, als ob es gelte, über Schlangen und Ungetüme hinwegzuschreiten." [2]) Dieser „zukünftige Held der tragischen Erkenntnis", worin wir offenbar das Urbild des späteren „Übermenschen" vor uns haben, wird es sein, „auf dessen Stirne der Abglanz jener griechischen Heiterkeit liegt, jener Heiligenschein, mit dem eine noch bevorstehende Wiedergeburt des Altertums inauguriert wird, die deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt." [3])

Der Gedanke, wie diese Menschen der neuen Kultur heranzubilden seien, hatte Nietzsche schon während der Abfassung seiner „Geburt der Tragödie" viel beschäftigt. Was ist Bildung, was ist Zweck der Bildung? fragte er sich jetzt. „Verständnis und Förderung seiner edelsten Zeitgenossen. Vorbereitung des Werdenden und Kommenden." Was ist Aufgabe der Bildung? „Zu leben und zu wirken in den edelsten Bestrebungen seines Volkes und der Menschheit. Nicht also nur rezipieren und lernen, sondern leben. Seine Zeit und sein Volk befreien von den verzogenen Linien, sein Idealbild vor Augen haben." Die Aufgabe des Gebildeten ist: „wahrhaftig zu sein und sich wirklich in ein Verhältnis zu allem Großen zu setzen. Bildung ist das Leben im Sinne großer Geister mit dem Zwecke großer Ziele. Alles kommt darauf an, daß das Große richtig gelehrt wird; darin beruht das Bilden. Das ist der Maßstab, an dem unsere Zeit zu messen ist." [4])

Aber was ist dieses Große, zu welchem der Mensch sich in ein Verhältnis setzen muß, um zur Bildung und damit zur Kultur

[1]) Ebd. 33.
[2]) Ebd. 30.
[3]) Ebd.
[4]) Ebd. 345 f.

zu gelangen? Man könnte etwa an das Christentum denken, das ja gemeinhin als Bedingung aller wahren Kultur in Anspruch genommen zu werden pflegt. Indessen kann kein Zweifel sein, daß Nietzsches Kulturideal schon damals einen durchaus unchristlichen, wenn nicht gar antichristlichen Charakter hatte. Mit keinem Worte berührte er in seinen Auseinandersetzungen über die Kultur das Christentum, und wenn er es auch nicht geradezu sagte, so können seine Bemerkungen über den Verlust des Mythus, den er an den Deutschen der Gegenwart beklagte, doch kaum in einem andern Sinne als in demjenigen einer entschiedenen Geringschätzung des christlichen Mythus gedeutet werden. Nietzsche hielt es mit Recht für unmöglich, mit dauerndem Erfolge einen fremden Mythus überzupflanzen, ohne den Baum durch dieses Überpflanzen heillos zu schädigen. Indessen erwartete er gerade von dem reinen und kräftigen Kerne des deutschen Wesens eine Ausscheidung gewaltsam ihm eingepflanzter fremder Elemente und hielt es für möglich, daß der deutsche Geist sich wieder auf sich selbst besinnt und damit zu seinen Hausgöttern, in seine mythische Heimat zurückkehrt. Kein Zweifel, ihm schwebte so etwas wie ein „deutsches Heidentum" vor, eine Wiederbelebung des alten germanischen Mythus, wie sie Wagner in seinem „Ring des Nibelungen" als Künstler vorgenommen hatte. Er war überzeugt, daß auch auf diesem Boden, wenn der Deutsche sich erst in religiöser Beziehung selbst wiedergefunden haben würde, eine wahrhafte deutsche Kultur gedeihen könnte, und meinte, in Wagners Kunst geradezu einen Weg zu einem solchen deutschen Heidentum, mindestens eine Brücke zu einer spezifisch unchristlichen Welt und Menschenbetrachtung entdeckt zu haben. — [1])

Die „Geburt der Tragödie" hatte das Dionysische als die absolute Produktivität oder als schöpferischen Willen eines absoluten Weltgenies verstanden, das sich vermittelst desselben von seiner inneren Qual entlastet. Hier erschien mithin der Genius nicht bloß als Grund, sondern ebenso auch als Zweck der Welt, sofern die Welt als das Mittel aufgefaßt war, um dem „Künstlergotte" zur Erlösung zu verhelfen.

---

[1]) Vgl. Biogr. II 99.

Auch jetzt noch, als Nietzsche sich die Frage vorlegte, inwiefern der Einzelne den Zweck der Welt befördern oder, was auf dasselbe hinausläuft, sich seinem eigentlichen Wesen gemäß in der Welt betätigen könne, um dieses zur Erscheinung zu bringen, lautete die Antwort, daß er dies nur als Genius und durch die Beförderung des Genius zu tun vermöge. Auch hierfür konnte Nietzsche sich auf Schopenhauer berufen, der den Genius, sei es im künstlerischen, sei es im moralischen Sinne als Heiligen, für die höchste Erscheinung des Willens erklärt hatte. Es war also ganz im Sinne Schopenhauers, wenn Nietzsche in der ausführlicheren Fassung des Vorworts zu seiner „Geburt der Tragödie" den „Irrwahn", wie er es nennt, „mit Abscheu" zurückweist, daß das Volk oder gar der Staat Selbstzweck sein solle und der Zweck der Menschheit in ihrer Zukunft gesucht werden müsse. „Weder der Staat, noch das Volk, noch die Menschheit sind ihrer selbst wegen da, sondern in ihren Spitzen, in den großen „Einzelnen", den Heiligen und den Künstlern, liegt das Ziel, also weder vor, noch hinter uns, sondern außerhalb der Zeit. Dieses Ziel aber weist durchaus über die Menschheit hinaus. Nicht um eine allgemeine Bildung oder eine asketische Selbstvernichtung oder gar um einen Universalstaat vorzubereiten, erheben wider alles Vermuten hier und da die großen Genien ihre Häupter".[1]) Der Genius ist nicht der Menschheit wegen da, während er allerdings ihr letztes Ziel ist. Es gibt folglich keine höhere Kulturtendenz als die Vorbereitung und Erzeugung des Genius. Auch der Staat ist nur ein Mittel, um den Genius hervorzubringen. Aus der Gewalttat, der Usurpation, der rücksichtslosen Unterdrückung der Einzelnen hervorgegangen, hat er trotzdem keinen andern Sinn, als den Einzelnen im Genius zu seiner höchsten Entfaltung zu bringen. Auch der „Eroberer mit der eisernen Hand", auch der „Tyrann". der immer auch der natürliche Förderer und Verehrer der Künste ist, stehen unbewußt im Dienste dieses Zweckes, ja, sogar der Krieg ist notwendig, um der Ablenkung der Staatstendenz zur Geldtendenz einen Riegel vorzuschieben und zu verhindern, daß die Politik nicht zum Mittel der Börse herabsinkt und Staat

---

[1]) IX. 30f.

und Gesellschaft als Bereicherungsapparate jener eigensüchtigen heimatlosen Geldaristokratie mißbraucht werden, die in der liberal-optimistischen Weltbetrachtung den Ausdruck ihres eigenen Wesens findet.[1])

Das war konsequent von seiten einer Weltanschauung, die als Grund der Welt nur einen blinden, außerräumlichen und außerzeitlichen, von keiner Vernunft und demnach auch von keinem objektiven Zwecke geleiteten Willen annahm. Denn damit war der Begriff der Entwickelung als Hinstreben zu einem bestimmten zeitlichen Endziel geleugnet.

Nietzsche war mit Schopenhauer überzeugt, daß der geniale Mensch im Augenblicke der Produktion mit dem Urgrunde der Welt unmittelbar Eins geworden ist und in völliger Selbstvergessenheit aus dem Urschmerze heraus den Widerschein desselben zu seiner Erlösung schafft, daß mithin das Schaffen des individuellen menschlichen Genius in Wahrheit doch nur ein Schaffen des absoluten Weltgenius ist. Aus dem Gesichtspunkte des Ureinen in seiner Raumlosigkeit und Zeitlosigkeit angesehen, ist der Genius in jedem Moment erreicht. Wir dagegen in der Enge unseres Blicks und in dem menschlichen Vorstellungsmechanismus von Raum, Zeit und Kausalität, haben uns zu beschränken, den Genius als Einen unter Vielen und nach Vielen zu erkennen.[2])

Ist nun der Genius das Ziel der Kultur, alles Übrige in ihr dagegen nur Hilfsmittel, um den Genius zu erzeugen, so folgt, daß die Triumphzüge der Kultur nur einer unglaublich geringen Minderheit von bevorzugten Individuen zu gute kommen. Die ungeheure Mehrzahl der Menschen muß, damit es einen breiten, tiefen und ergiebigen Erdboden für eine Kulturentwickelung gebe, im Dienste jener Minderheit, über das Maß der individuellen Bedürftigkeit hinaus, der Lebensnot sklavisch unterworfen sein. „Auf ihre Unkosten, durch ihre Mehrarbeit soll jene bevorzugte Klasse dem Existenzkampfe entrückt werden, um nun eine neue Welt des Bedürfnisses zu erzeugen und zu befriedigen.“ [3]) Demnach gehört also zum Wesen einer

[1]) Ebd. 100—112.
[2]) Ebd. 91 f.
[3]) Ebd. 98.

Kultur das Sklaventum, „eine Wahrheit freilich, die über den absoluten Wert des Daseins keinen Zweifel übrig läßt. Sie ist der Geier, der dem prometheischen Förderer der Kultur an der Leber nagt. Das Elend der mühsam lebenden Menschen muß noch gesteigert werden, um einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen.“ [1]) Es ist nur gut, daß die Mehrzahl der Menschen hiervon nichts spürt und sich mit den Phrasen von der „Würde des Menschen“, der „Würde der Arbeit“ und der „Gleichberechtigung aller“ über ihr eigenes Sklaventum hinwegtäuscht. Denn, wie Nietzsche sagt, „in der neueren Zeit bestimmt nicht der kunstbedürftige Mensch, sondern der Sklave die allgemeinen Vorstellungen: als welcher seiner Natur nach alle seine Verhältnisse mit trügerischen Namen bezeichnen muß, um leben zu können. Solche Phantome, wie die „Würde des Menschen“, „die Würde der Arbeit“, sind die dürftigen Erzeugnisse des sich vor sich selbst versteckenden Sklaventums.“ [2]) Stünde wirklich die Kultur im Belieben eines Volkes, walteten hier nicht unentrinnbare Mächte, die dem Einzelnen Gesetz und Schranke sind, so würde die Verachtung der Kultur, die Verherrlichung der Armut des Geistes, die bilderstürmerische Vernichtung der Kunstansprüche mehr sein als eine Auflehnung der unterdrückten Masse gegen drohnenartige Einzelne: „es wäre der Schrei des Mitleidens, der die Mauern der Kultur umrisse; der Trieb nach Gerechtigkeit, nach Gleichmaß des Leidens würde alle anderen Vorstellungen überfluten.“ [3]) Und wirklich hat ja auch ein überschwänglicher Grad des Mitleidens einmal bei dem ersten Aufglänzen des Christentums alle Dämme des Kulturlebens niedergerissen.

Nietzsche war also mit E. v. Hartmann, dessen „Philosophie des Unbewußten“ er sogleich nach ihrem Erscheinen, im Jahre 1869 gelesen hat, [4]) der Ansicht, daß die Kultur nur aus teleologischem Gesichtspunkte, nämlich im Hinblick auf ihren Zweck, die Erzeugung des Genius, aber nicht aus eudämonologischem

---

[1]) Ebd.

[2]) Ebd. 96.

[3]) Ebd. 92.

[4]) Vgl. Briefe I. 143, II. 178 f.

Gesichtspunkte, im Hinblick auf das mit ihr verknüpfte Wohlbefinden, gerechtfertigt werden könne, da die Existenz des Genius nur mit der Sklaverei und den Tränen der Masse erkauft werden kann. Er verglich die Kultur mit einem bluttriefenden Sieger, „der bei einem Triumphzuge die an seinen Wagen gefesselten Besiegten als Sklaven mitschleppt: als welchen eine wohltätige Macht die Augen verblendet hat, so daß sie, von den Rädern des Wagens fast zermalmt, doch noch rufen: „Würde der Arbeit!" „Würde des Menschen!" Er betrachtete den Liberalismus gerade darum als eine kulturwidrige Doktrin, weil er sich einbildet, daß die Wissenschaft zum Glücke führt und das Wohl der Masse das Ziel sei, dem der Kulturprozeß zustrebt. Er verwarf das Mitleid, weil es, zum Prinzip erhoben, die Erzeugung des Genius hemmt und die Menschen ihrer eigentlichen Lebensaufgabe abspenstig macht, sie nach persönlichem Glücke streben läßt und sie dadurch verzärtelt. Er bekannte sich zum Pessimismus, aber nicht als absoluter Sehnsucht zum Nichtsein, sondern zum Bessersein. Ja, er verwarf trotz seines eudämonologischen Pessimismus, der Leben und Leiden als Eins betrachtete, die asketischen Richtungen, in denen er nur die Folge einer verkümmerten Natur erblickte, und war so weit davon entfernt, das Sklaventum abgeschafft sehen zu wollen, daß er vielmehr den Mangel eines richtigen Sklavenstandes im Sinne der Alten für die größte Gefahr der Gegenwart erklärte.[1])

Es ist wichtig, sich diese Ansichten Nietzsches vorzuführen, wie er sie in seinen Studien zur „Geburt der Tragödie" niedergelegt hat, weil sie zeigen, wie frühzeitig gewisse Grundlinien seiner späteren Weltanschauung schon bei ihm feststanden und wie ein einheitliches inneres Band die verschiedenen Phasen seiner Entwickelung untereinander verbindet. Der Geniekultus, der eudämonologische Pessimismus, die Notwendigkeit der Distanz zwischen dem eigentlichen Träger der Kultur und deren Bedingungen in der großen Masse, die Masse als Fußschemel der selbstzwecklichen Größe der genialen Übermenschen, der Unterschied von Herren- und Sklavenmoral, die Verherrlichung der Gewalt und des Krieges, die Verwerfung der Askese und des

---

[1]) Ebd. 45. 47. 100.

Mitleids wegen ihrer Kulturwidrigkeit und Lebensfeindlichkeit — das alles ist in den dargelegten Gedanken des jungen Nietzsche bereits angelegt und brauchte nur aus der embryonalen Form herausgearbeitet zu werden, um die spätere Weltanschauung Nietzsches zu ergeben. Es ist angesichts dieser Dokumente in der Tat nicht mehr möglich, die Ansicht von Lou Salomé in ihrer, übrigens höchst geistvollen, Schrift über „Friedrich Nietzsche in seinen Werken“ (1894) aufrecht zu erhalten, als ob die Entwickelung Nietzsches sich stoßweiße in einander widersprechenden Extremen vollzogen habe, die mit krankhaften Eruptionen in Nietzsches Seele Hand in Hand gingen. Wohl werden auch wir zu dem Resultate gelangen, daß die Krankheit Nietzsches an der Entwickelung und Beschaffenheit seiner Weltanschauung einen wesentlichen Anteil hat, aber doch nicht in dem Sinne, wie Frau Lou es meint, als ob wir bei Nietzsche an Stelle einer inneren Entwickelung, eines organischen Ausreifens und Fortbildens seiner Gedanken, es nur mit den zufälligen Resultaten eines pathologischen Selbstzerfleischungsprozesses zu tun hätten, wobei Nietzsche mit einer Art von Grausamkeitswollust sich darin gefallen hätte, alle paar Jahre die noch eben vertretene Ansicht abzutun, um die gerade entgegengesetzte Ansicht dafür einzutauschen. —

Nun sahen wir schon, daß es Nietzsche nicht darum zu tun war, das Wesen der neuen Kultur nur begrifflich festzustellen: er wollte auch praktisch an ihrer Verwirklichung mitarbeiten und die Träger der neuen Kultur heranbilden. Und gerade jetzt schien ihm der Augenblick gekommen, um das große Werk mit Erfolg in Angriff zu nehmen. Die Siege der Deutschen von 1870 erfüllten ihn mit der höchsten Hoffnung. Die Deutschen hatten sich tapfer gegen den äußeren Feind gezeigt. Wie sollte es ihnen nicht gelingen, vermittelst dieser selben Tapferkeit auch die Schwächen und Verkehrtheiten ihrer eigenen Natur zu überwinden, wahrhaftig gegen sich selbst zu sein und über die Gewohnheiten und Ansichten einer kulturfeindlichen Geistesart Herr zu werden, die mit ihrer wahren Natur unverträglich waren? „Unsere deutsche Mission ist noch nicht vorbei!“ schrieb Nietzsche am 21. Juni 1871 an seinen Freund v. Gersdorff. „Ich bin mutiger als je; denn noch ist nicht alles unter

französisch-jüdischer Verflachung und „Eleganz" und unter dem gierigen Treiben der „Jetztzeit" zu Grunde gegangen. Es gibt doch noch Tapferkeit, und zwar deutsche Tapferkeit, die etwas innerlich Anderes ist als der élan unserer bedauernswerten Nachbarn." [1]) Alle Kultur beruht auf der Existenz des Genius. Die Deutschen sind aber unter dem Sokratismus der Wissenschaft und dem vulgär liberalen Utilitarismus noch gar nicht dahin gelangt, den Genius nach seinem wahren Werte zu schätzen. Der Deutsche hat noch gar keine Kultur; es fehlt ihm gänzlich an dem Sinne für das Große. Also kann es sich zunächst nur darum handeln, ihm den richtigen Begriff von Größe beizubringen, ihm den Wert und die Bedeutung des Genius für das Dasein aufzuschließen. Der Deutsche muß erst erzogen werden, und da es an den nötigen Erziehern fehlt, so besteht die erste und wichtigste Aufgabe der Kultur darin, Erzieher zur Kultur zu erziehen.

In diesem Sinne hielt Nietzsche zu Anfang des Jahres 1872 seine Vorträge „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", zu denen er von der akademischen Gesellschaft in Basel aufgefordert war. Auf sie hatte sich Wagners Frage in seinem offenen Briefe an Nietzsche bezogen: „Wie steht es um unsere deutschen Bildungsanstalten?" Denn Nietzsche hatte seine Gedanken über diesen Gegenstand oft mit seinen Freunden in Tribschen durchgesprochen.

Die Vorträge waren höchst ketzerisch und wandten sich mit großer Schärfe gegen sogen. altbewährte Erziehungsgrundsätze. Daß sie bei den Zuhörern keinen größeren Anstoß erregten, hatte Nietzsche wesentlich der Geschicklichkeit zu verdanken, womit er seine Gedanken in ein poetisches Gewand einkleidete, mit Bonner Studentenerinnerungen durchwirkt, und die Ausfälle gegen die moderne Bildungsart einem greisen Philosophen (Schopenhauer) in den Mund legte. Mit einer leidenschaftlichen Klage über den Mangel an Ehrlichkeit auf pädagogischem Gebiete, wo jeder von der Reformbedürftigkeit überzeugt ist und doch keiner sich zu einem energischen Handeln aufrafft, leitete Nietzsche seine Kritik des Gymnasiums ein. Grundlage aller

[1]) Briefe I. 180 f.

wahren Bildung ist der Unterricht in der deutschen Muttersprache. Und wie wird er auf dem Gymnasium behandelt! Nicht genug, daß mit der Muttersprache in gelehrt-historischer Weise verfahren wird, als ob sie eine tote Sprache wäre: durch allzu frühe Gewöhnung an litterarische Selbständigkeit vermittelst des deutschen Aufsatzes wird die widerwärtige Signatur unserer ästhetischen Journalistik auf die noch ungeformten Geister der Jünglinge geprägt, und werden von dem Lehrer selbst die Keime zu dem rohen Mißverstehenwollen unserer Klassiker ausgesät, das sich nachher als ästhetische Kritik geberdet und nichts als vorlaute Barbarei ist. Und dabei wird das eigentlich Selbständige, das Individuelle doch nicht gepflegt, sondern vom Lehrer zu Gunsten einer unoriginalen Durchschnittsanständigkeit verworfen, während die uniformierte Mittelmäßigkeit gelobt wird. So erzieht das Gymnasium nicht für die Bildung, sondern nur für die Gelehrsamkeit, wo nicht gar die Journalistik und, statt den jungen Menschen an einen strengen Gehorsam unter dem Scepter des Genius zu gewöhnen, entfesselt es die litterarische Anarchie, befördert es die Verlotterung des Sprachgefühls und ist Schuld daran, daß unsere Gelehrten heutigen Tages von jener Bildungshöhe abgefallen und heruntergesunken sind, die das deutsche Wesen unter den Bemühungen Goethes, Schillers und Winckelmanns erreicht hatte.

Nicht besser, wie mit der Bildung in der Muttersprache, steht es auf dem Gymnasium mit der sog. klassischen Bildung — natürlich, da es ohne den erschlossenen Sinn für die Form, wie allein die Muttersprache ihn vermittelt, auch keine klassische Bildung geben kann. Wohl wird durch den Ernst, womit auf dem Gymnasium die lateinische und griechische Sprache durch eine Reihe von Jahren behandelt wird, der Respekt vor einer regelrecht fixierten Sprache, vor Grammatik und Lexikon erweckt und die Wachsamkeit gegen sprachliche Nachlässigkeiten und Sünden hervorgerufen. Allein was hilft es, wenn man beim Gebrauche der Muttersprache dies alles sofort wieder vergißt, und wie will man hier zu einem fruchtbaren Ergebnis kommen, wenn die Lehrer selbst keine innere Beziehung zu unseren Klassikern besitzen, die allein im stande sind, uns in den Geist der Antike einzuführen? Auch hier wieder verhindert die

gelehrtenhafte Tendenz in der Auffassung des Gymnasiums, daß das Erlernte wirkliche Früchte trägt, und der undeutsche, kosmopolitische Charakter aller seiner Bildungsbemühungen läßt das Gymnasium nicht als eine wirkliche Erziehungsanstalt im idealen Sinne erscheinen.

Und doch bedarf es solcher Erziehungsanstalten, um wirklich zu einer deutschen Kultur zu kommen. Denn was sich jetzt mit besonderem Dünkel so nennt, ist nichts als ein „kosmopolitisches Aggregat, das sich zum deutschen Geiste verhält, wie der Journalist zu Schiller, wie Meyerbeer zu Beethoven: hier übt den stärksten Einfluß die im tiefsten Fundamente ungermanische Zivilisation der Franzosen, die talentlos und mit unsicherstem Geschmacke nachgeahmt wird und in dieser Nachahmung der deutschen Gesellschaft und Presse, Kunst und Stilistik eine gleißnerische Form gibt. Mit dieser angeblich deutschen, im Grunde unoriginalen Kultur darf der Deutsche sich nirgends Siege versprechen: in ihr beschämt ihn der Franzose und der Italiener und, was die geschickte Nachahmung einer fremden Kultur betrifft, vor allem der Russe." [1]) „Um so fester," ruft demgegenüber Nietzsche aus, „halten wir an dem deutschen Geiste fest, der sich in der deutschen Reformation und in der deutschen Musik offenbart hat und der in der ungeheuren Tapferkeit und Strenge der deutschen Philosophie und in der neuerdings erprobten Treue des deutschen Soldaten jene nachhaltige, allem Scheine abgeneigte Kraft bewiesen hat, von der wir auch einen Sieg über jene modische Pseudokultur der „Jetztzeit" erwarten dürfen. In diesen Kampf die wahre Bildungsschule hineinzuziehen und besonders im Gymnasium die heranwachsende neue Generation für das zu entzünden, was wahrhaft deutsch ist, ist die von uns gehoffte Zukunftstätigkeit der Schule: in welcher auch endlich die sog. „klassische Bildung" wieder ihren natürlichen Boden und ihren einzigen Ausgangspunkt erhalten wird." [2])

Eine wahre Erneuerung und Reinigung des Gymnasiums kann nur aus einer tiefen und gewaltigen Erneuerung und

---

[1]) IX. 269f.
[2]) Ebd. 270.

Reinigung des deutschen Geistes hervorgehen. Die Gymnasien müssen Zeughäuser und Werkstätten werden im Kampfe gegen die Barbarei der Gegenwart. Das ist freilich nur unter der Bedingung einer Vertiefung ihres Bildungsideales, nicht einer Vermehrung dieser Anstalten möglich. Schon jetzt existiert fast überall eine so übertrieben große Anzahl von höheren Bildungsanstalten, daß fortwährend unendlich viel mehr Lehrer für diese gebraucht werden, als die Natur eines Volkes, auch bei reicher Anlage, zu erzeugen vermöchte. Die Folge ist, daß ein Übermaß von Unberufenen in diese Anstalten kommt, welche das allgemeine Niveau derselben herabdrücken. Heute gilt die möglichste Verbreitung der Bildung als erstrebenswertes Ziel, während doch diejenigen gerade die Gegner jeder wahren Bildung sind, welche die aristokratische Natur des Geistes verkennen und, statt sie dem Scepter des Genius zu unterwerfen, die Massen von der Herrschaft der großen Einzelnen emanzipieren wollen. Nicht „Volksbildung", Bildung der Masse kann das Ziel sein, sondern Bildung der einzelnen, ausgelesenen, für große und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen, nach welchen allein eine gerechte Nachwelt den gesamten Bildungsstand eines Volkes bemißt. Wer für Vermehrung der Bildungsanstalten eintritt, der kehrt die natürliche Rangordnung im Reiche des Intellektes um, der zerstört die Wurzeln jener aus dem Unbewußtsein des Volkes hervorbrechenden höchsten und edelsten Bildungskräfte, die im Gebären des Genius und sodann in der richtigen Erziehung und Pflege desselben ihre mütterliche Bestimmung haben. Durch die entgegengesetzte Tendenz sind die Gymnasien zu Pflanzstätten der gelehrten Fettsucht, ja, zu Ringschulen jener eleganten Barbarei entartet, die sich gegenwärtig als „deutsche Kultur der Jetztzeit" zu brüsten pflegt.

Und wer ist an diesem Übermaß der Bildungsanstalten schuld? Der Staat. Dieser zeigt sich als Mystagogen der Kultur, und während er seine Zwecke fördert, zwingt er jeden seiner Diener, nur mit der Fackel der allgemeinen Staatsbildung in den Händen vor ihm zu erscheinen, in deren unruhigem Lichte sie ihn selbst wieder erkennen sollen als das höchste Ziel, als die Belohnung aller ihrer Bildungsbemühungen. Auch die Griechen haben den Staat als notwendig zur Kultur empfunden. Indessen war er-

ihnen doch nicht ein Grenzwächter, Regulator und Aufseher für ihre Kultur, sondern der derbe, muskulöse, zum Kampf gerüstete Kamerad und Weggenosse, der dem bewunderten, edleren und gleichsam überirdischen Freunde das Geleite durch rauhe Wirklichkeiten gibt und dafür dessen Dankbarkeit erntet. Der moderne Staat dagegen mit seiner Beförderung von Volksbildung und Volksaufklärung tut nichts für die eigentliche wahre Kultur, und der von ihm gepflegte Geist der Bildung berührt sich nicht mit jenem echten deutschen Geiste, der aus dem innersten Kern der deutschen Musik, der deutschen Philosophie so wunderbar zu uns redet und der, wie ein edler Verbannter, gerade von jener von Staatswegen luxurierenden Bildung so gleichgültig, so schnöde angesehen wird.

Was bisher sich diesen Namen beigelegt hat, das sind gar keine wahre Bildungsanstalten, sondern Institutionen zur Überwindung der Lebensnot, die an das Ende ihrer Laufbahn ein Amt oder einen Brotgewinn in Aussicht stellen. Das gilt im Grunde auch von den Universitäten. Ihr Wesen ist die akademische Freiheit. Aber diese ist nichts Anderes, als daß der eine ungefähr reden kann, was er will, der andere ungefähr hören kann, was er will: nur daß hinter beiden Gruppen in bescheidener Entfernung der Staat mit seiner Aufsehermiene steht, um von Zeit zu Zeit daran zu erinnern, daß er Zweck, Ziel und Inbegriff der sonderbaren Sprech- und Hörprozedur sei. Und wie steht es in Wahrheit um den freien Studenten? „Was dünkt euch," fragt Nietzsche, „über seine Bildung, wenn ihr diese an drei Gradmessern zu messen wißt, einmal an seinem Bedürfnis zur Philosophie, sodann an seinem Instinkt für Kunst und endlich an dem griechischen und römischen Altertum, als an dem leibhaften kategorischen Imperativ aller Kultur?" [1]) Der naturgemäße philosophische Trieb der Jugend wird durch die sog. „historische Bildung" befriedigt, in welcher den jungen Akademiker zu bestärken, die Universitätsphilosophen sich verschworen haben. Da wird an Stelle einer tiefsinnigen Ausdeutung der ewig gleichen Probleme ein geschichtliches, ja, philologisches Abwägen gesetzt, was der oder jener Philosoph

---

[1]) Ebd. 326 f.

hierüber gedacht habe u. s. w., und damit die Philosophie selbst von der Universität verbannt. Zur Kunst verhalten die Universitäten sich gar nicht, und was die klassische Bildung betrifft, so dienen sie bloß der Erziehung neuer exklusiver Philologengenerationen, denen ihrerseits wieder die philologische Zurichtung der Gymnasien obliegt. So ist der Student ungeeignet und unvorbereitet für die Philosophie, instinktlos für wahre Kunst und ein als frei sich dünkender Barbar angesichts der Griechen. Die Ursache aber liegt darin, daß es den nach Bildung Strebenden an etwas fehlt, was jedem von ihnen entgegenkommen mußte, „eine wahre Bildungsinstitution, die ihnen Ziele, Meister, Methoden, Vorbilder, Genossen geben konnte, und aus deren Innerem der kräftige und erhebende Anhauch des wahren deutschen Geistes auf sie zuströmte.“ [1]) So verkümmern sie in der Wildnis, so entarten sie zu Feinden jenes im Grunde ihnen innig verwandten Geistes, so häufen sie Schuld auf Schuld, schwerer als je eine andere Generation gehäuft hat, und ersticken sie in einer Dunstschicht, die sich schwül und schwer auf den deutschen Geist herabgesenkt hat und alle verheißungsvollen Anlagen im Keim ertötet.

Und hier nun gedenkt Nietzsche mit rühmenden Worten der alten ursprünglichen Burschenschaft als eines tragisch ernsten Versuches, jene Dunstschicht zu zerstreuen und den Ausblick nach dem hohen Wolkengange des deutschen Geistes weithin zu erschließen. „Im Kriege hatte der Jüngling den unvermuteten würdigsten Kampfpreis heimgetragen, die Freiheit des Vaterlandes: mit diesem Kranze geziert, sann er auf Edleres. Zur Universität zurückkehrend, empfand er, schweratmend, jenen schwülen und verderbten Hauch, der über der Stätte der Universitätsbildung lag. Plötzlich sah er mit erschrecktem, weitgeöffnetem Auge die hier unter Gelehrsamkeiten aller Art künstlich versteckte undeutsche Barbarei, plötzlich entdeckte er seine eigenen Kameraden, wie sie führerlos einem widerlichen Jugendtaumel überlassen wurden. Und er ergrimmte. Mit der gleichen Miene der stolzen Empörung erhob er sich, mit der sein Friedrich Schiller einst die „Räuber“ vor den Genossen

[1]) Ebd. 333.

rezitiert haben mochte: und wenn dieser seinem Schauspiel das Bild eines Löwen und die Aufschrift „in tyrannos“ gegeben hatte, so war sein Jünger selbst jener zum Sprunge sich anschickende Löwe: und wirklich erzitterten alle „Tyrannen“. Denn mit Schrecken erkannten sie die burschenschaftliche Organisation als den ersten Versuch einer wahren Bildungsinstitution, erkannten sie den Geist dieser Bildungsinstitution als „jenen männlich ernsten, schwergemuten, harten und kühnen deutschen Geist, jenen aus der Reformation her gesund bewahrten Geist des Bergmannssohnes Luther.“ [1])

„Damals“, sagt Nietzsche, „hat der Student geahnt, in welchen Tiefen eine wahre Bildungsinstitution wurzeln muß: nämlich in einer innerlichen Erneuerung und Erregung der reinsten sittlichen Kräfte.“ Sein Verhängnis war, daß auch er den Führer nicht fand, dessen er bedurft hätte. Denn alle Bildung fängt mit dem Gegenteile dessen an, was man jetzt als akademische Freiheit preist, mit dem Gehorsam, mit der Unterordnung, mit der Zucht, mit der Dienstbarkeit. Und darum sind auch die Universitäten keine Bildungsanstalten im wahren Sinne.

Wie hat denn nun aber die wahre Bildungsanstalt auszusehen? Diese Frage hätte Nietzsche in einem letzten Vortrage zu beantworten gehabt, nachdem er die vorangegangenen fünf Vorträge unter wachsendem Interesse der Zuhörerschaft gehalten hatte. Zu diesem letzten Vortrage kam es indessen nicht, da Nietzsche durch Krankheit an dessen Abhaltung verhindert wurde. Das war vielleicht ein Glück für ihn. Denn die vorliegenden Entwürfe zeigen, wie Nietzsche sich über das Ideal einer Bildungsanstalt so wenig klar war, daß der Vortrag nur eine allgemeine Enttäuschung hätte hervorrufen können. Nietzsche empfand dies übrigens selbst und äußerte sich später gegenüber seiner mütterlichen Freundin, Fräulein v. Meysenbug, der er die Vorträge im Manuskript zu lesen gab, man bekomme bei ihrer Lektüre einen trockenen Hals und zuletzt nichts zu trinken. Wie ernst es ihm jedoch mit dem Gedanken einer neuen Bildungsanstalt war, zeigt die Tatsache, daß Nietzsche in jener

[1]) Ebd. 336.

Zeit höchst lebhaft den Gedanken erwog, sein Lehramt aufzugeben und sich ganz und gar der Heranbildung von Erziehern zu widmen. So waren er und seine Schwester im Sommer 1873 einmal nahe daran, ein kleines Schloß in Graubünden, das ihnen zu einem billigen Preise angeboten wurde, zu kaufen, um dort nach platonischem Muster eine Anzahl gleichgestimmter Geister zu einer Brüderschaft der Lehrer und Erzieher zu vereinigen. Diese sollten zuerst selbst untereinander lernen und die Bildungsfragen zusammen erörtern, um erst dann an die Öffentlichkeit zu treten und den „tragischen Menschen" der zukünftigen Kultur heranzubilden. Indessen scheiterte der phantastische Plan daran, daß sich noch rechtzeitig bei dem Erzieherpaare die nüchterne Überlegung einstellte. Aber auch später noch kam Nietzsche öfter wieder auf jenen Lieblingsplan zurück, ohne ihn jedoch seiner Verwirklichung näher zu führen, bis derselbe endlich in dem Gedanken der Heranzüchtung des Übermenschen eine Gestalt annahm, die jede sofortige Inangriffnahme des Planes von seiten des Philosophen selber ausschloß.[1])

III. Die romantische Philosophie des genialen (künstlerischen) Selbst: die Kultur als das Reich des Genius.

1. Die Kultur und der Philister.

Inzwischen waren die Hoffnungen, die Nietzsche an die Siege von 1870 geknüpft hatte, bei ihm selbst bereits tief herabgestimmt. Nietzsche hatte mit vielen seiner Zeitgenossen gemeint, daß jetzt nach dem ungeheuren Triumphe, den die deutsche Kraft über den äußeren Feind davongetragen hatte, auch der deutsche Geist sich in ungeahnter Herrlichkeit entfalten würde. Er hatte von einem perikleischen Zeitalter geträumt, das die Deutschen aus ihrem bisherigen Zustande der halben Barbarei zu einer ganzen Kultur emporheben würde. Er war mit Wagner überzeugt gewesen, daß jetzt die Zeit gekommen sei, wo der Genius die ihm gebührende Stelle im deutschen Kulturleben einnehmen würde, und hatte in dieser Hoffnung im Mai

---

[1]) Vgl. auch Briefe II 214 ff.

1872 jene herrlichen Tage mitgefeiert, wo Wagner den Grundstein zu seinem Theater auf dem Festspielhügel in Bayreuth gelegt und der aufgehende Stern der neuen Kunst die Herzen aller Beteiligten mit der überschwänglichsten Begeisterung erfüllt hatte. Die Wiedergeburt der Tragödie und damit die Geburt der tragischen Kultur in der Vereinigung der Wagnerschen Kunst und der Schopenhauerschen Philosophie schien gesichert.

Ach, es waren gar zu stolze Hoffnungen gewesen, die Nietzsche an den großen Sieg der Deutschen und die Gründung des neuen Reichs geknüpft hatte. Die Wirklichkeit schlug ganz andere Wege ein, als wie sie es nach seiner Meinung hätte tun sollen. Der Siegesjubel löste so gar keine höheren Gefühle bei den Deutschen aus, die auf eine innere Wiedergeburt und künstlerische Erneuerung des deutschen Wesens hoffen ließen. Die ungeheuren Erfolge der Waffen schienen nur dazu da zu sein, dem deutschen Philister Stoff zur Unterhaltung auf der Bierbank zu liefern. Sie gaben ihm Gelegenheit zu patriotischen Festlichkeiten, erhöhten seinen Respekt vor ihm selbst und schienen ihn im übrigen nicht weiter in seiner Gemütlichkeit zu stören. Nirgends die Spur einer wirklich innerlichen Bereicherung und Läuterung der Individualität! Die Deutschen blieben nach wie vor am Gewöhnlichen und Kleinlichen haften und dachten nicht daran, aus der Enge und Dürftigkeit ihrer gewohnten Denkweise herauszutreten. Im Gegenteil, sie pochten auf ihre Vorzüglichkeit, dünkten sich wunders was und rühmten sich, daß ihre höhere Kultur und Bildung den Sieg über die romanische Zivilisation erfochten habe.

Nietzsche hatte im Interesse der Kultur vom Staate gefordert, sich als Mittel dem genialen Individuum zur Verfügung zu stellen. Das neue Reich jedoch absorbierte alle Kräfte für sich, und der politische Rausch, der die Deutschen erfaßt hatte, verschlang alle höheren Interessen. Nietzsche hatte die Kunst in das Zentrum der Kultur gestellt. Aber die Wagnersche Kunst, an welche er dabei vor allem gedacht hatte, litt unter der allgemeinen politischen Richtung der Zeit am schwersten, und der Gedanke von Bayreuth war weit davon entfernt, von den Zeitgenossen in seiner ganzen Bedeutung erfaßt zu werden.

Als Nietzsche zu Ostern 1873 die Freunde in der kleinen fränkischen Stadt besuchte, fand er die Lage des Wagnerschen Unternehmens durch den Mangel an finanzieller Unterstützung so gefährdet, daß ihn dies aufs tiefste erschütterte. Die Deutschen hatten also nicht erkannt, wozu sie durch die Gunst des Schicksals eigentlich berufen waren, sie wußten nicht, was sie an einem Wagner hatten. Statt bei sich selbst Einkehr zu halten und dem Ideal zu dienen, jagten sie dem äußerlichen Gewinne nach, beteten den Erfolg an und waren in dem ekelhaften Taumel der Gründerperiode hineingerissen.

Ein heiliger Zorn erfaßte den Philosophen. Wie Hölderlin die Deutschen „Barbaren“ gescholten und in seinem „Hyperion“ scharfe und schneidende Worte gegen die Unkultur seiner Landsleute geschleudert hatte, so drückte sich jetzt auch Nietzsche mit äußerster Bitterkeit über die Deutschen aus. Es würde ganz unrichtig sein, ihm dies Verhalten in jener Zeit als einen Mangel an Vaterlandsliebe auszulegen, da es vielmehr gerade umgekehrt aus tiefster Liebe zum deutschen Wesen entsprang, das er rein, groß und unbeeinflußt von fremden Einwirkungen erblicken wollte. Preußen, von dem er noch vor kurzem die Vernichtung des kulturwidrigen Liberalismus erhofft hatte, erschien ihm nun selbst als eine „für die Kultur höchst gefährliche Macht“, besonders durch die Art, wie es Leben und Schule dem Zwange einer bureukratischen Reglementierung unterwarf, das Kirchenwesen begünstigte und den plebejischen Bildungswahn der Zeit durch Gründung und Errichtung immer neuer Lehranstalten jener falschen von Nietzsche bekämpften Art, wie u. a. auch der Straßburger Universität, bestärkte. Eine große Genugtuung bereitete es ihm hierbei, daß gleichzeitig auch der vortreffliche Paul de Lagarde die Verwechselung von äußerlich angelernter Bildung und Kultur bekämpfte und für die Rechte der bedeutenden Individualität gegenüber dem nivellierenden Zwange des Staates und den verflachenden Tendenzen des optimistischen Liberalismus eintrat. Lagardes damals viel besprochene ausgezeichnete Schrift „Über das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion“ (1873) wird Nietzsche durch die Vermittelung seines Freundes und

Hausgenossen, des Kirchenhistorikers Overbeck, kennen gelernt haben.[1])

Kurz vorher war in Deutschland ein Buch, erschienen, das Nietzsches Befürchtungen hinsichtlich einer deutschen Kultur aufs höchste steigerte. Es war „Der alte und der neue Glaube" von David Friedrich Strauß (1872). Der berühmte Autor des „Lebens Jesu" faßte in diesem Buche das negative Resultat seiner Evangelienkritik noch einmal zusammen und erklärte, daß das Christentum mit dem gegenwärtigen Stande der Kultur und Bildung unvereinbar und damit die Religion im alten Sinne abgetan sei. Er suchte zu zeigen, daß die moderne sog. naturwissenschaftliche Weltanschauung, d. h. der darwinistisch aufgeputzte Materialismus, völlig im stande sei, die alte Dogmatik zu ersetzen und eine ausreichende Erklärung der Welt zu liefern, und daß an die Stelle des bisherigen Glaubens an einen außerweltlichen persönlichen Gott die Pflege der Wissenschaft und Kunst zu treten habe. In der letzteren Hinsicht berührte sich Strauß mit Nietzsche, der gleichfalls die Religion durch die Kunst ersetzt sehen und von einem persönlichen moralisch bestimmten Gotte nichts wissen wollte, und auch in der Abneigung gegen die Demokratie in der Form der sozialistischen Massenherrschaft fand Strauß an Nietzsche einen Gesinnungsgenossen. Wie kam es, daß dieser trotzdem das Straußische Buch wie einen Schlag ins eigene Gesicht, wie eine Verhöhnung der von ihm selbst vertretenen Kulturbestrebungen empfand?

Es war nicht etwa die Kritik des Dogmas und der christlichen Religion, dieser negative Teil des Straußischen Werkes, woran Nietzsche Anstoß nahm. Den theologischen Kritiker hatte er stets geschätzt und auch jetzt noch urteilte er über ihn: „Es gab einen Strauß, einen wackeren, strengen und straffgeschürzten Gelehrten, der uns ebenso sympathisch war, wie jeder, der in Deutschland mit Ernst und Nachdruck der Wahrheit dient und innerhalb seiner Grenzen zu herrschen versteht."[2]) Aber der Strauß des „Alten und neuen Glaubens" war mit

[1]) Vgl. Briefe II 394.
[2]) I. 249.

diesem Werke aus den Schranken seiner Persönlichkeit herausgetreten, er hatte in dem positiven Teile seines Buches nicht bloß eine Anschauung der Welt entwickelt, die das Gegenteil von Verständnis für die Tiefe und Schwierigkeit der großen Menschheitsprobleme verriet, sondern er hatte auch für die Ordnung des Lebens Gesichtspunkte aufgestellt, wie sie in Nietzsches Augen kompromittierender für den Geist und die Gesinnung des Verfassers nicht denkbar waren. Auch Strauß kämpfte in gewissem Sinne für das Ideal einer neuen, von den Unzulänglichkeiten der Vergangenheit gereinigten Kultur. Allein in der wohlgemeinten Absicht, die Grundlinien dieser neuen Kultur zu zeichnen, war er zum Lobredner der Gegenwart, zum Verteidiger des Banausentums, zum Herold aller jener genügsamen und bequemen Geister herabgesunken, die den modernen Zeitgeist als den Gipfel aller kulturellen Errungenschaften und die Gegenwart als den Höhepunkt der menschheitlichen Entwickelung vergötterten.

Es war der Geist des Buches, der Nietzsche so sehr von diesem zurückstieß, und der ihm aus jeder Zeile von Strauß nur als der Geist der eigenen Zeit herausklang. Hier sprach, so schien es ihm, die deutsche Selbstgenügsamkeit, die stolz und bequem geworden war in dem Gedanken, wie wir's so herrlich weit gebracht. Hier redete ein Mann, der den Blick für das wahrhaft Große völlig eingebüßt hatte, der in kleinlichem Behagen an den zufälligen Wertschätzungen der Gegenwart die Fragen der ganzen Kultur und Bildung am Maßstabe seiner Genügsamkeit maß und, weil er auf seinem Spezialgebiete einmal etwas Tüchtiges geleistet hatte, sich nun auch über alle übrigen Dinge ein Urteil anmaßte. Hier äußerte sich ein typischer Vertreter jener theoretischen alexandrinischen sokratischen Kultur, in deren Überwindung Nietzsche gerade die Voraussetzung zu einer wahren Kultur erkannt hatte. Denn wie sehr dieser Straußische Kulturstandpunkt doch nur der Standpunkt der Allgemeinheit war, und wie richtig der Verfasser die Meinung der meisten seiner Zeitgenossen wiedergegeben hatte, das schien ihm der Beifall zu beweisen, den Strauß mit seinem Buche bei den sog. Gebildeten gefunden hatte. Gewiß, die Presse sprach sich im allgemeinen ungünstig über den „neuen Glauben“ aus, und es fehlte auch im Publikum

nicht an Gegnern, die von dem Bekenntnisse des alten Atheisten nichts wissen wollten. Aber was wollte das besagen gegenüber dem buchhändlerischen Erfolge, den Strauß mit seinem Werke hatte, und der bewies, daß dieser Mann wirklich recht hatte, im Namen vieler Tausende, nämlich eben jener „Wir“ zu reden, für die er sein Glaubensbekenntnis zugleich mit abgelegt hatte: „Wir Heutigen, wir sind nicht die Schlechtesten im Lande, Gelehrte, Künstler, Beamte und Militärs, Gewerbetreibende und Gutsbesitzer.“ Das also war die viel gepriesene deutsche Bildung! Das waren die Früchte einer Erziehung, die darauf gerichtet war, Geschmack und Geist der Zöglinge zu wecken, und die doch nicht im stande war, sie vor der vollendeten Geistlosigkeit des Straußischen Bekenntnisses zu schützen! Der Gebildete im Lande Goethes schwor auf Strauß und machte, auch wenn er mit dem Inhalte des „Alten und neuen Glaubens“ nicht übereinstimmte, doch wenigstens eine ehrfurchtsvolle Verbeugung vor dem „Schriftsteller“ Strauß, dem „zweiten Lessing“, wie man ihn wohl zu nennen pflegte, den „hervorragenden Stilisten“ und „Sprachbeherrscher“. Nietzsche sah sich daraufhin die formale Seite des Straußischen Werkes an, und er fand die Form dem Inhalte nur entsprechend, er entdeckte, daß Strauß, ein nichtswürdiger Stilist, die deutsche Sprache in seinem Bekenntnisbuche mit unverzeihlicher Nachlässigkeit behandelt hatte.

In der Tat, dies Buch war zeitgemäß. Es trug den Stempel einer Zeit, deren vollständige Zurückgebliebenheit hinter dem Ideale einer Kultur Nietzsche auch sonst aus tausend Anzeichen herauslas. „Es liegt vor aller Augen,“ schrieb er im Jahre 1878, „daß nach dem letzten Kriege der Deutschen und Franzosen ungefähr jeder Deutsche um einen Grad mehr unehrlich, gunstgierig, habsüchtig, gedankenlos geworden war: die allgemeine Bewunderung von Strauss war das Denkmal, welches man dem tiefsten Stande der deutschen Kultur gesetzt hat: ein freier, denkender, altgewordener Theologe wurde der Herold des öffentlichen Behagens.“ [1]) Nietzsche fand die Lage trostlos. Aber um so mehr reizte es ihn, nachdem er auf die

[1]) Biogr. II 127.

positiven Bedingungen einer neuen Kultur hingewiesen hatte, nun auch einmal die Hemmnisse ans Licht hervor zu ziehen, welche der Gewinnung eines höheren Kulturstandes entgegen waren. Er wollte den Deutschen vor Augen führen, daß und warum sie bisher überhaupt noch gar keine wahre Kultur gehabt hätten, um dadurch vielleicht noch im letzten Augenblicke die Lage zu Gunsten seines eigenen Kulturideales zu verändern. In diesem Sinne schrieb er die erste seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen," unzeitgemäß — ein allerdings nicht aus dem Geiste der deutschen Sprache geborenes Wort — weil sie dem herrschenden Zeitgeist in seinen Lieblingsmeinungen und Vorurteilen entgegentraten, und ließ sie unter dem Titel „David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller" im August 1873 erscheinen.

Die Schrift knüpfte an die damals oft geäußerte Meinung an, daß in dem Kampfe zwischen Deutschland und Frankreich die deutsche Kultur eigentlich den Sieg davon getragen habe, und wies diese Meinung als einen gefährlichen Irrtum zurück, gefährlich, weil er im stande sei, den Sieg in eine Niederlage, in die „Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des „deutschen Reiches" zu verwandeln. Strenge Kriegszucht, natürliche Tapferkeit und Ausdauer, Überlegenheit der Führer u. s. w. haben den Sieg erfochten, aber keineswegs jene höchst zweideutige und unnationale „Gebildetheit", die jetzt in Deutschland mit gefährlichem Mißverstande „Kultur" genannt wird. Kultur ist Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes. Im jetzigen Deutschland aber herrscht die Stillosigkeit, das chaotische Durcheinander aller Stile. Mit dieser Art von Kultur aber, die doch nur eine phlegmatische Gefühllosigkeit für die Kultur ist, kann man keine Feinde bezwingen, am wenigsten solche, die, wie die Franzosen, eine wirkliche produktive Kultur, gleichviel von welchem Werte, haben, und denen wir bisher alles, meistens noch dazu ohne Geschick nachgemacht haben. Es gibt bis jetzt noch gar keine originale deutsche Kultur. Das haben einsichtsvolle Leute, vor allem unsere großen Künstler längst eingestanden. Wie ist es möglich, daß unter den deutschen Gebildeten trotzdem die größte Zufriedenheit herrscht und besonders seit dem letzten

Kriege sich fortwährend bereit zeigt, in übermütiges Jauchzen auszubrechen? Welche Macht, welche Gattung von Menschen muß in Deutschland zur Herrschaft gekommen sein, um das Gefühl des Widerspruches zwischen diesem Triumph und dem offenkundigen Defekt zu unterdrücken? Diese Macht, diese Gattung von Menschen, antwortet Nietzsche, das sind die deutschen Bildungsphilister.

Das Wort Philister bezeichnet den Gegensatz des Musensohnes, des Künstlers, des echten Kulturmenschen. Der Bildungsphilister aber wähnt, selber Musensohn und Kulturmensch zu sein. Darum haßt er naturgemäß keinen mehr „als den, der ihn als Philister behandelt und ihm sagt, was er ist: das Hindernis aller Kräftigen und Schaffenden, das Labyrinth aller Zweifelnden und Verirrten, der Morast aller Ermatteten, die Fußfessel aller nach hohen Zielen Laufenden, der giftige Nebel aller frischen Keime, die ausdorrende Sandwüste des suchenden und nach neuem Leben lechzenden deutschen Geistes. Denn er sucht, dieser deutsche Geist, und ihr haßt ihn deshalb, weil er sucht und weil er euch nicht glauben will, daß ihr schon gefunden habt, wonach er sucht.“ [1]) Alle großen deutschen Geister sind solche Suchenden gewesen. Der Bildungsphilister aber nimmt sie einfach als Findende. Wir haben ja unsere Kultur, wir haben ja unsere Klassiker, sagt er, und glaubt sich damit der Mühe enthoben, selbst zu suchen; ja, das Suchen überhaupt nur zuzulassen, erscheint ihm schon verkehrt, weil er fürchtet, dadurch in seiner Behaglichkeit gestört zu werden. Er hat sich den Begriff des Epigonenzeitalters erdacht, nur um Ruhe zu haben, und bei allem unbequemen Neueren ist er sofort mit dem ablehnenden Verdikt „Epigonenwerk“ bereit. Zuletzt hat er noch für seine Gewöhnungen, Ablehnungen und Begünstigungen die allgemein wirksame Formel „Gesundheit“ erfunden und beseitigt mit der Verdächtigung, krank und überspannt zu sein, jeden unbequemen Störenfried. Als den typischen Repräsentanten eines solchen Philisteriums aber, als einen „rechten satisfait unserer Bildungszustände“ betrachtet Nietzsche den Verfasser des „Alten und des neuen Glaubens“.

Und sicherlich, David Strauß war kein Suchender. Für

---

1) I. 1. 188.

ihn waren tatsächlich alle Rätsel der Welt gelöst. Rings umstarren ihn, den Erben weniger Stunden, die schrecklichsten Abstürze, jede Stunde der Muße drängt ihm neue Fragen auf: Woher, wohin, wozu? Er aber beachtet alles dies nicht, sondern ist ruhig in dem Gedanken, daß die Wissenschaft und die Vernunft alle Geheimnisse dieses flüchtigen Lebens erschlossen hätten oder doch mit der Zeit zu erschließen im stande seien. Er weiß also nichts von Kantischer Philosophie, die nach Nietzsche selbst die Voraussetzung der „Kultur der tragischen Erkenntnis“ sein sollte. Er ahnt nichts von der fundamentalen Antinomie des Idealismus, wonach wir niemals die Dinge an sich, sondern immer nur Erscheinungen zu erkennen vermögen; der höchst relative Sinn aller Wissenschaft und Vernunft ist ihm verschlossen.

Wenn er sich in dieser Vergötterung des theoretischen Denkens, diesem Vertrauen auf die Errungenschaften der Wissenschaft nur wenigstens konsequent bliebe! Aber Strauß hat nicht einmal den Mut zu seiner vermeintlichen Einsicht. Er schwört auf die Naturwissenschaft, aber verschließt sich gegen die notwendige Voraussetzung der letzteren, daß die Natur ihren Gang geht, ohne sich um die Wünsche und die Zwecke des Menschen zu bekümmern. „Strauß,“ sagt Nietzsche, „partizipiert hinreichend an der Keckheit, zu der jeder siegreiche Held sich berechtigt glaubt; alle Blumen sind für ihn, den Sieger, gewachsen, und er lobt die Sonne, daß sie zur rechten Zeit gerade *seine* Fenster bescheint. Selbst das alte und ehrwürdige Universum läßt er mit seinem Lobe nicht unangetastet, als ob es erst durch dieses Lob geweiht werden müßte und sich von jetzt ab allein um die Zentralmonade Strauß schwingen dürfte. Das Universum, weiß er uns zu belehren, sei zwar eine Maschine mit eisernen gezahnten Rädern, mit schweren Hämmern und Stampfen, aber „es bewegen sich in ihr nicht bloß unbarmherzige Räder, es ergießt sich linderndes Öl.“ [1]) — ein Bild, worüber Nietzsche sich mit Recht lustig macht, — und darum glaubt Strauß sich berechtigt, für sein Universum die gleiche Pietät zu fordern, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Strauß verkündet

[1]) Ebd. 213.

mit bewunderungswürdiger Offenheit, daß er kein Christ mehr sei, will aber keine Zufriedenheit irgend welcher Art stören. Er hüllt sich in das zottige Gewand unserer Affengenealogen, preist Darwin als den größten Wohltäter der Menschheit und behandelt doch seine Ethik ganz losgelöst von seiner theoretischen Weltanschauung. Hier hätte er eine Gelegenheit gehabt, natürlichen Mut zu zeigen: denn hier hätte er seinen „Wir" den Rücken kehren müssen und kühnlich aus dem bellum omnium contra omnes und dem Vorrechte des Stärkeren Moralvorschriften für das Leben ableiten können.[1]) Was aber tut Strauß? „Vergiß," predigt er uns, „in keinem Augenblicke, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist, in keinem Augenblicke, daß alle andern gleichfalls Menschen, d. h. bei aller individuellen Verschiedenheit dasselbe, wie du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen, wie du, sind."[2]) Als ob nicht der Mensch gerade nach Darwin durchaus nur ein Naturwesen wäre, als ob er sich nicht gerade dadurch bis zur Höhe des Menschen entwickelt hätte, daß er in jedem Augenblicke die Gleichartigkeit und Gleichberechtigung der anderen vergaß, indem er sich selbst als den kräftigeren fühlte und den Untergang der anderen schwächer gearteten Exemplare allmählich herbeiführte! Konsequenterweise hätte Strauß behaupten müssen, daß nie zwei Wesen völlig gleich waren und daß an dem Gesetze der individuellen Verschiedenheit die ganze Entwickelung des Menschen von der Tierstufe bis hinauf zur Höhe des Kulturphilisters hängt. Er aber behauptet das gerade Entgegengesetzte: Benimm dich so, als ob es keine individuellen Verschiedenheiten gibt. Wo ist da die Morallehre Strauß-Darwin, wo überhaupt der Mut geblieben!

So also verhält sich Strauß zur Naturwissenschaft. Der ehrliche Naturforscher glaubt an die unbedingte Gesetzmäßigkeit der Welt, ohne aber das Geringste über den ethischen oder intellektuellen Wert dieser Gesetze auszusagen. Auch Strauß bekennt, eine Ausnahme von dem Vollzuge eines einzigen Naturgesetzes verlangen, hieße die Zertrümmerung des Alls verlangen.

---

[1]) Ebd. 220.
[2]) Ebd. 221 f.

Allein trotzdem schreibt er selbst dem Geschehen den höchsten intellektuellen Wert zu, behauptet vom Universum, daß es absolut vernünftig und zweckvoll eingerichtet sei, ja, eine Offenbarung der ewigen Güte selbst enthalte und wagt es, dieses sich selbst widersprechende Wesen „Gott" zu nennen. Aber er tut dies, weil jene, in deren Namen er sein Bekenntnis ablegt, sich fürchten und er selbst sich fürchtet, ohne einen Gott zu leben — und hier gerade ist die Grenze seines Mutes, selbst seinen „Wir" gegenüber. Er wagt es nämlich nicht, ihnen ehrlich zu sagen: von einem helfenden und erbarmenden Gott habe ich euch befreit, das Universum ist nur ein starres Räderwerk, seht zu, daß seine Räder euch nicht zermalmen.

In alledem erweist sich Strauß als einen richtigen Philister, obschon es sicher ungerecht ist, wenn Nietzsche ihm vorwirft, mit Bewußtsein unehrlich zu sein und seinen „Wir" bloß nach dem Munde zu reden. Der Grund seiner Inkonsequenzen liegt vielmehr darin, daß Strauß, anstatt, wie er es hätte tun sollen, ein persönliches Bekenntnis abzulegen, sein Bekenntnis nach Philisterart im Namen Vieler abgab, daß er nicht den Mut hatte, er selbst zu sein, und darum, um den Vielen Rechnung zu tragen, seine Eigenart ihnen unterordnen mußte. Dies Opfer seiner Persönlichkeit schließt aber in den Augen Nietzsches eine so schwere Verschuldung ein, daß wir es nur zu wohl begreifen und ihm nachfühlen können, wenn Nietzsche angesichts jener Straußischen Halbheiten den Ausspruch macht: „Diese Vereinigung von Dreistigkeit und Schwäche, tollkühnen Worten und feigem Sichanbequemen, dieses feine Abwägen, wie und mit welchen Sätzen man einmal dem Philister imponieren, mit welchen man ihn streicheln kann, dieser Mangel an Kraft und Charakter, dieser Defekt an Weisheit bei aller Affektation der Überlegenheit und Reife der Erfahrung — das alles ist es, was ich an diesem Buche hasse." [1])

Aber nicht nur in seinem Paktieren mit den Vorurteilen der großen Masse, auch in dem Optimismus seines neuen Glaubens zeigt Strauß sich als Philister. Dieser Bekenner hat, wie von Kant, so auch von der zweiten großen Säule der

[1]) Ebd. 226f.

„Kultur der tragischen Erkenntnis“, von Schopenhauer, keine Ahnung. Mit einer unglaublichen Seichtigkeit scherzt er über den Pessimismus dieses Denkers hinweg und glaubt, ihn mit einigen sophistischen Redewendungen abtun zu können, während in seinem eigenen Buche jene von Schopenhauer als ruchlos bezeichnete Denkungsart des Optimismus sich mit einem wahrhaft feiertagsmäßigen Behagen daherwälzt. Denn was ist dieser neue Glaube Straußens anders als eine „stumpfsinnige Behäbigkeitslehre?“ Man beachte nur die Art, wie Strauß sich den Himmel des Neugläubigen denkt. „Wir wollen nur noch andeuten, wie wir es treiben“, sagt Strauß, „schon lange Jahre her getrieben haben. Neben unserem Berufe suchen wir uns den Sinn möglichst offen zu erhalten für alle höheren Interessen der Menschheit: wir haben während der letzten Jahre lebendigen Anteil genommen an dem großen nationalen Krieg und der Aufrichtung des deutschen Staats, und wir finden uns durch diese so unerwartete als herrliche Wendung der Geschicke unserer vielgeprüften Nation im Innersten erhoben. Dem Verständnis dieser Dinge helfen wir durch geschichtliche Studien nach, die jetzt mittels einer Reihe anziehend und volkstümlich geschriebener Geschichtswerke auch dem Nichtgelehrten leicht gemacht sind. Dabei suchen wir unsere Naturerkenntnisse zu erweitern, wozu es an gemeinverständlichen Hilfsmitteln gleichfalls nicht fehlt; und endlich finden wir in den Schriften unserer großen Dichter, bei den Aufführungen der Werke unserer großen Musiker eine Anregung für Geist und Gemüt, für Phantasie und Humor, die nichts zu wünschen übrig läßt. So leben wir, so wandeln wir beglückt.“ Das ist unser Mann, jauchzt der Philister, der dies liest: denn so leben wir wirklich, so leben wir alle Tage. Und wie schön er die Dinge zu umschreiben weiß! Was kann er z. B. unter den geschichtlichen Studien, mit denen wir dem Verständnisse der politischen Lage nachhelfen, mehr verstehen, als die Zeitungslektüre, was unter dem lebendigen Anteil an der Aufrichtung des deutschen Staates, als unsere täglichen Besuche im Bierhaus? Und sollte nicht ein Spaziergang im zoologischen Garten das gemeinte „gemeinverständliche Hilfsmittel“ sein, durch das wir unsere Naturerkenntnis erweitern? Und zum Schluß — Theater und Konzert, von denen wir „An-

regungen für Phantasie und Humor“ mit nach Hause bringen, die „nichts zu wünschen übrig lassen“ — wie würdig und wie witzig er das Bedenkliche sagt! Das ist unser Mann; denn sein Himmel ist unser Himmel!“ [1])

In der Tat, dieser Hohn, womit Nietzsche den unglücklichen Strauß behandelt, war nur zu wohl verdient. Die Art, wie dieser gelehrte Philister sich über unsere großen Dichter und Musiker ausließ, konnte Nietzsche nicht anders als komisch vorkommen. Denn für Nietzsche selbst war die Kunst, wie gesagt, recht eigentlich der Sinn und Zweck des Lebens. Sie war ihm der Tempel, in den sich der Mensch auf Augenblicke vor dem namenlosen Leiden des Daseins flüchtet, in welchem Gott selbst sich gleichsam von seiner Qual erlöst. Die Künstler aber erschienen ihm als Heilige und Priester, die in ihrer unmittelbaren Einheit mit dem Weltgrunde das Weltleid auch zugleich am schwersten empfanden und in ihrer genialen Schöpfertätigkeit zugleich ein metaphysisches Werk verrichteten. Was aber waren diese Geister für Strauß? Diener sozusagen seiner Majestät der großen Masse, um dem Philister einige genußreiche Stunden zu verschaffen, von diesem nur insoweit anerkannt, als sie ihm zu willen waren und zur Erholung seiner erschlafften Nerven beitrugen, Possenreißer, die es sich auch noch zur Ehre anrechnen sollten, wenn die Vielen ihnen Beifall zollten, während in Nietzsches Augen schon das Lob aus diesem Munde verdächtig war. Nietzsche erinnert dabei an Lessing, den Lieblingsschriftsteller der liberalen Philisterschaft, der von ihr am freigebigsten mit Lob bedacht zu werden pflegt. Diese rühmt an ihm seine „Universalität“, daß er Kritiker und Dichter, Archäolog und Philosoph, Dramaturg und Theologe war. Aber für die verzehrende Not, die ihn durchs Leben trieb, haben diese Lessing-Enthusiasten keinen Blick, „kein Gefühl, daß ein solcher Mensch, wie eine Flamme, zu geschwind abbrannte, keine Entrüstung dafür, daß die gemeinste Enge und Armseligkeit aller seiner Umgebungen und namentlich seiner gelehrten Zeitgenossen so ein zart erglühendes Wesen trübte, quälte, erstickte, ja, daß eben jene gelobte Universalität ein tiefes Mitleid erzeugen

[1]) Ebd. 201 f.

sollte." „Wie, ihr meine guten Philister," ruft Nietzsche aus, — und wir fühlen die Erregung seines Innern — „dürftet ohne Scham an diesen Lessing denken, der gerade an eurer Stumpfheit, im Kampf mit euren lächerlichen Klötzen und Götzen, unter dem Mißstande eurer Theater, eurer Gelehrten, eurer Theologen zu Grunde ging, ohne ein einziges Mal jenen ewigen Flug wagen zu dürfen, zu dem er in die Welt gekommen war? Und was empfindet ihr bei Winckelmanns Andenken, der, um seinen Blick von euren grotesken Albernheiten zu befreien, bei den Jesuiten um Hilfe betteln ging, und dessen schmählicher Übertritt nicht ihn, sondern euch geschändet hat? Ihr dürftet gar Schillers Namen nennen, ohne zu erröten? Seht sein Bild euch an! Das funkelnde Auge, das verächtlich über euch hinwegfliegt, diese tötlich gerötete Wange, das sagt euch nichts? Da hattet ihr so ein herrliches, göttliches Spielzeug, das durch euch zerbrochen wurde. Und nehmt noch Goethes Freundschaft aus diesem verkümmerten, zu Tode gehetzten Leben heraus, an euch hätte es dann gelegen, es noch schneller erlöschen zu machen! Bei keinem Lebenswerk eurer großen Genien habt ihr mitgeholfen, und jetzt wollt ihr ein Dogma daraus machen, daß keinem mehr geholfen werde? Aber bei jedem wart ihr jener „Widerstand der stumpfen Welt", den Goethe in seinem Epilog zur Glocke bei Namen nennt, für jeden wart ihr die verdrossenen Stumpfsinnigen oder die neidischen Engherzigen oder die boshaften Selbstsüchtigen: trotz euch schufen jene ihre Werke, gegen euch wandten sie ihre Angriffe und Dank euch sanken sie zu früh, in unvollendeter Tagesarbeit, unter Kämpfen gebrochen oder betäubt, dahin. Und euch sollte es jetzt, tanquam re bene gesta, erlaubt sein, solche Männer zu loben! Wahrhaftig wir brauchen einen Lessing, rief schon Goethe, und wehe allen eitlen Magistern und dem ganzen ästhetischen Himmelreich, wenn erst der junge Tiger, dessen markige Kraft überall in schwellenden Muskeln und im Blick des Auges sichtbar wird, auf Raub ausgeht." [1])

Und nun gar erst die Art und Weise, wie Strauß unsere großen Musiker behandelt! Er vergleicht Haydn mit einer

[1]) Ebd. 207 f.

„ehrlichen Suppe“ und Beethoven im Hinblick auf seine Quartettmusik mit „Konfekt“. Dabei steht Eins jedenfalls für Nietzsche fest, daß sein Konfekt-Beethoven nicht unser Beethoven, sein Suppen-Haydn nicht unser Haydn ist. „Wer mag nun aber jener Straußische Konfekt-Beethoven sein? Er soll neun Symphonien gemacht haben, von denen die Pastorale die „wenigst geistreiche“ sei; jedesmal bei der dritten, wie wir erfahren, drängte es ihn, „über den Strang zu schlagen und ein Abenteuer zu suchen“, woraus wir fast auf ein Doppelwesen, halb Pferd, halb Ritter, raten dürften. In Betreff einer gewissen „Eroica“ wird jenem Centauren ernstlich zugesetzt, daß es ihm nicht gelungen sei, auszudrücken, „ob es sich um Kämpfe auf offenem Felde oder in den Tiefen der Menschenbrust handle“. In der Pastorale gebe es einen „trefflich wütenden“ Sturm, für den es doch „gar zu unbedeutend“ sei, daß er einen Bauerntanz unterbräche; und so sei durch das „willkürliche Festbinden an dem untergelegten trivialen Anlaß“ diese Symphonie die wenigst geistreiche.“ [1]) Von der neunten Symphonie aber heißt es gar, daß sie nur bei denen beliebt sei, welchen das Barocke als das Geniale, das Formlose als das Erhabene gilt. „Es ist ein Elend,“ jammert Strauß, „daß man sich bei Beethoven den Genuß und die gern gezollte Bewunderung durch solcherlei Einschränkungen verkümmern muß.“ Mit Beethoven, behauptet er, gingen die Grazien wohl eine Strecke, dann aber verliere er sie wieder aus dem Gesichte. Besonders wenn er seine gewaltsamen Versuche mache, die Musik sagen zu lassen, was sie, wenigstens als reine Musik, nicht sagen könne, wollten sie nichts damit zu schaffen haben. Strauß hat also keinen Sinn für das dionysische Moment im Künstler, sondern stellt dem dionysischen Künstler denjenigen Künstler voran, der nur anmutig und gleichsam spielend, als „tändelnder Liebling der Grazien“ schafft. „Wir beneiden,“ entgegnet Nietzsche hierauf, „niemanden um die Erbauungen, die er sich in der Stille seines Kämmerleins oder in einem zurecht gemachten neuen Himmelreich verschafft; aber von allen möglichen ist doch die Straußische eine der wunderbarsten: denn er erbaut sich an einem kleinen

---

[1]) Ebd. 209f.

Opferfeuer, in das er die erhabensten Werke der deutschen Nation gelassen hineinwirft, um mit ihrem Dampfe seine Götzen zu beräuchern. Dächten wir uns einen Augenblick, daß durch einen Zufall die Eroica, die Pastorale und die Neunte in den Besitz unseres Priesters der Grazien geraten wären, und daß es von ihm nun abgehangen hätte, durch Beseitigung so problematischer Produkte das Bild des Meisters rein zu halten — wer zweifelt, daß er sie verbrannt hätte? Und so verfahren die die Strauße unserer Tage tatsächlich: sie wollen von einem Künstler nur soweit wissen, als er sich für ihren Kammerdienst eignet, und kennen nur den Gegensatz von Beräuchern und Verbrennen." [1])

Nietzsche konnte, als der Intimus Wagners, wohl ein Lied davon mitsingen, wie man in Deutschland den künstlerischen Titanen, den dionysischen Künstler behandelt. Wie Strauß über unsere großen Musiker dachte, so urteilten damals die meisten deutschen Kritiker, einerlei ob sie nun Hanslick oder Gumprecht oder wie immer hießen, über Wagner, und diese Philisteransicht, wie sie von den offiziellen Stimmungmachern der Zeit verbreitet wurde, war es, die das Verständnis für die Wagnersche Kunst am meisten hemmte und jetzt nahe daran war, den großen Kulturgedanken von Bayreuth zu Fall zu bringen. Ist es ein Wunder, wenn Nietzsche so schonungslos gegen dieselbe vorging und einen Strauß als den typischen Vertreter jener ganzen Kunstphilisterei, worin er den Verderb der Zeit erkannte, in der rücksichtslosesten Weise an den Pranger stellte? Und wie mußte es ihn nicht erbittern, zu sehen, wie die öffentliche Meinung so matt, unsicher und verführbar war, daß sie sich ohne Einspruch ein solches Zurschaustellen der dürftigsten Philisterei, wie von seiten Straußens, gefallen ließ. Zeigte sie doch so gut wie gar kein Gefühl für die Komik einer Scene, in der ein unästhetisches Magisterlein über Beethoven zu Gerichte saß. Hier war tatsächlich jede Scham verloren gegangen, bei dem Publikum sowohl als bei dem Magister: man erlaubte ihm nicht nur, sich öffentlich vor den größten und reinsten Erzeugnissen des germanischen Genius zu

[1]) Ebd. 211.

bekreuzigen, als ob er etwas Unzüchtiges und Gottloses gesehen hätte, man freute sich auch seiner unumwundenen Konfessionen und Sündenbekenntnisse, besonders da er nicht Sünden bekannte, die er begangen, sondern welche die großen Geister begangen haben sollten.

Einen Menschen, dem die Gewinnung einer wahrhaften deutschen Kultur so sehr am Herzen lag, wie Nietzsche, konnte eine solche Entartung und Unsicherheit des ästhetischen Geschmacks, ein solcher Tiefstand des geistigen Niveaus, eine solche Versiegung aller produktiven Anlagen nur mit der schlimmsten Sorge bezw. der grimmigsten Entrüstung erfüllen. Man bedenke doch, wie im Deutschland der siebenziger Jahre, in dieser Zeit des allgemeinen Streber- und Gründertums, alle guten Geister das Volk in der Tat verlassen zu haben schienen. Gustav Freitag, für Nietzsche der typische Vertreter der liberalen Bourgeoisie, der Jude Auerbach und verwandte Geister waren damals die Lieblingsschriftsteller der Gebildeten. Wie in der Kunst, herrschte auch in der Wissenschaft die Mittelmäßigkeit. Es war die Glanzepoche des Empirismus. Die Naturwissenschaft mit ihrer Vergötterung der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit hatte den ersten Platz in der Denkweise der Gebildeten eingenommen. Der Darwinismus feierte seinen Einzug in die Wissenschaft und spannte die fortgeschrittensten Geister an seinen Triumphwagen. An die Stelle eines einheitlichen Betriebes der Wissenschaft war ein kleinlicher zersetzender Spezialismus getreten, der die Blicke auf das Nächstliegende gerichtet hielt. Eine selbstzufriedene Geschäftigkeit verhöhnte jeden höheren Aufschwung des Gedankens. Die Philosophie aber, die dazu berufen gewesen wäre, die mannigfachen Kräfte zusammenzufassen und sie in den Dienst einer höheren Kulturidee zu stellen, stand alledem ratlos gegenüber; sie war selbst alles idealen Schwunges bar und suchte sich vor dem realistischen Getriebe der Zeit durch den Rückgang auf den erkenntnistheoretischen Idealismus Kants zu retten.

Mit Recht warf Nietzsche die Frage auf, was wohl bei einer solchen Beschäftigung mit den Wissenschaften für die Kultur herauskommen könne. „Unsere Gelehrten unterscheiden sich kaum und jedenfalls nicht zu ihren Gunsten von den Acker-

bauern, die einen kleinen ererbten Besitz mehren wollen und emsig vom Tag bis in die Nacht hinein bemüht sind, den Acker zu bestellen, den Pflug zu führen und den Ochsen zuzurufen." [1]) Ihnen fällt die allernächste Frage nicht ein: wozu ihre Arbeit, ihre Hast, ihr schmerzlicher Taumel nütze sei. „Wenn ihr aber, als wissenschaftliche Menschen, mit der Wissenschaft verfahrt, wie die Arbeiter mit den Aufgaben, die ihnen ihre Bedürftigkeit und Lebensnot stellt, was soll da aus einer Kultur werden, die verurteilt ist, gerade angesichts einer solchen aufgeregten, atemlosen, hin- und herrennenden, ja, zappelnden Wissenschaftlichkeit auf die Stunde ihrer Geburt und Erlösung zu warten? Für sie hat ja niemand Zeit — und doch, was soll überhaupt die Wissenschaft, wenn sie nicht für die Kultur Zeit hat?" [2])

Aber sagt man: die Universitäten! diese Hochsitze deutscher Wissenschaft, sind sie nicht die Pflanzstätten der Kultur? O nein, antwortet Nietzsche, „denn gerade an jenen Stätten ist die Kultur am meisten abhanden gekommen, gerade an ihnen ist selbst das Aufkeimen einer neuen unmöglich gemacht; so lärmend sind die Zurüstungen der hier betriebenen Wissenschaften, so heerdenartig werden dort die beliebtesten Disziplinen auf Unkosten der wichtigsten überfallen. Mit welcher Laterne würde man hier nach Menschen suchen müssen, die eines innigen Sichversenkens und einer reinen Hingabe an den Genius fähig wären und die Mut und Kraft genug hätten, Dämonen zu zitieren, die aus unserer Zeit geflohen sind! Äußerlich betrachtet, findet man freilich an jenen Stätten den ganzen Pomp der Kultur, sie gleichen mit ihren imponierenden Apparaten den Zeughäusern mit ihren ungeheuren Geschützen und Kriegswerkzeugen; wir sehen Zurüstungen und eine emsige Betriebsamkeit, als ob der Himmel gestürmt und die Wahrheit aus dem tiefsten Brunnen herauf geholt werden sollte, und doch kann man im Kriege die größten Maschinen am schlechtesten gebrauchen. Und ebenso läßt die wirkliche Kultur bei ihrem Kampfe jene Stätten bei Seite liegen und fühlt mit dem besten Instinkte heraus, daß dort für sie nichts zu hoffen und viel zu fürchten ist. Denn die einzige Form der Kultur, mit der sich

[1]) Ebd. 230.

[2]) Ebd.

das entzündete Auge und das abgestumpfte Denkorgan des gelehrten Arbeiterstandes abgeben mag, ist eben jene Philisterkultur, deren Evangelium Strauß verkündet hat." [1]) —

Was nun den Gegensatz zwischen Nietzsche und Strauß betrifft, wer möchte heute wohl in diesem Streite die Partei des Ludwigsburger Magisters ergreifen? Wer möchte gar den Stilisten Strauß, so wie er im „Alten und neuen Glauben" erscheint, gegen Nietzsches zwar boshafte, aber nur zu wohl verdiente Zergliederung des „zweiten Lessing" in Schutz nehmen? Man mag einwenden, daß Nietzsche in seiner Schrift gegen Strauß mit Kanonen nach Spatzen geschossen habe, da die Bedeutung des Straußischen Buches in keinem Verhältnis steht zu der leidenschaftlichen Heftigkeit von Nietzsches Angriff. Man mag sich auch hin und wieder von der hämischen und bösartigen Art seiner Zerpflückung des „neuen Glaubens" abgestoßen fühlen. Aber man muß bedenken, daß ja Strauß für Nietzsche nur als Typus einer ganzen Welt- und Lebensanschauung in Betracht kam und daß es eben diese letztere war, die er eigentlich mit seinem Angriff treffen wollte. Nun ist aber der selbstzufriedene naturwissenschaftliche Materialismus mit seinem Bildungsdünkel, seinem trivialen Optimismus und seinem gänzlichen Mangel an Verständnis für alle tieferen Fragen des Daseins in der Tat die kulturfeindliche Weltanschauung schlechthin. Solange sie nicht gründlich abgetan ist, ist es nicht möglich, auf einem erhöhten Geistesniveau die Fahne eines neuen kulturellen Lebens aufzupflanzen. Dazu kommt, daß dieser „neue Glaube" nicht ein zufälliger, vorübergehender, bedeutungsloser ist, sondern zu jenen „ewigen" Weltanschauungen gehört, die bei ihrer platten Verständlichkeit und ihrer fortschrittlichen Gesinnung des Erfolgs bei der Masse, zumal der Halbgebildeten, stets sicher sind und daher immer wieder auftauchen, so haltlos sie auch vor einer ernsten wissenschaftlichen Kritik sich ausweisen. Man denke nur an Haeckels „Welträtsel", in denen der „neue Glaube" von Strauß, und zwar formell wie inhaltlich kaum in verbesserter Gestalt, wieder aufgelebt ist.

---

[1]) Ebd. 231 f.

Was aber hat uns dieser naturwissenschaftliche Materialismus nicht schon gekostet! Um von der Förderung zu schweigen, welche diese Geistesrichtung dem Okkultismus und Spiritismus hat angedeihen lassen, und der Verwirrung, die er damit in zahllosen Köpfen angerichtet hat: jeder Versuch, die Fesseln des Mittelalters abzustreifen, jede Bemühung, unser Geistesleben von dem erstickenden Drucke der kirchlichen Bevormundung zu befreien, ist bis jetzt noch immer wieder an dem Aufkläricht der materialistischen Natur- und Weltvergötterung gescheitert. Immer wieder hat diese Richtung den Gegnern einer wahrhaft freien und doch zugleich religiösen Weltanschauung die beste Waffe in die Hände geliefert. Zehrt doch die kirchliche Apologetik aller Konfessionen seit Beginn der Neuzeit fast ausschließlich von ihrer Bekämpfung des naturwissenschaftlichen Atheismus und darf sich mit gutem Gewissen einbilden, die Kultur zu treffen, indem sie mit leichter Mühe auf die materialistische Flachheit losschlägt. Darum war es doch ein richtiger Instinkt Nietzsches, in seiner Bekämpfung der Gegner der Kultur sein schweres Geschütz zunächst gegen jenen Standpunkt zu richten. Darum fehlt der Maßlosigkeit seines Angriffs doch auch nicht die höhere Berechtigung, und seine Worte, womit er sein Urteil über den „neuen Glauben“ schließt, behalten für immer ihre Gültigkeit: „Wenn ich mir denke, daß junge Männer ein solches Buch ertragen, ja, wertschätzen könnten, so würde ich mit Betrübnis meinen Hoffnungen für ihre Zukunft entsagen. Dieses Bekenntnis einer ärmlichen, hoffnungslosen und wahrhaft verächtlichen Philisterei sollte der Ausdruck jener vielen Tausende von „Wir“ sein, von denen Strauß redet, und diese „Wir“ wären wieder die Väter der nachfolgenden Generation! Es sind grauenhafte Voraussetzungen für jeden, der dem kommenden Geschlechte zu dem verhelfen möchte, was die Gegenwart nicht hat, — zu einer wahrhaft deutschen Kultur.“ [1])

Strauß selbst bekam das Nietzschesche Pamphlet noch wenige Wochen vor seinem Tode auf seinem letzten Krankenlager zu Gesichte. Als er es gelesen hatte, schrieb er an seinen Freund Rapp: „Mir ist an dem Patron nur das psychologische

[1]) Ebd. 227.

Problem merkwürdig, wie man zu einer solchen Wut kommen kann gegen einen Menschen, der einem nie ins Gehege gekommen ist — kurz, das eigentliche Motiv seines leidenschaftlichen Hasses begreife ich nicht. Doch lassen wir die Fratzen und wenden wir uns den Musterbildern des Schönen und Guten zu." Es ist schade, daß diese Worte Straußens, die sich in seinen von Zeller veröffentlichten Briefen finden, Nietzsche nicht bekannt geworden sind. Sie hätten ihm voraussichtlich manche kummervolle Stunde erspart. Als nämlich Strauß zu Anfang des Jahres 1874 starb, nachdem er schon lange leidend gewesen war, klagte Nietzsche sich selber an, Strauß möchte sich am Ende über seine Schrift zu Tode gegrämt haben, und wollte bei seiner zartempfindenden Gemütsanlage sich lange Zeit nicht ausreden lassen, daß er dem Leidenden einen tödlichen Schmerz bereitet habe. Er wäre gewiß weniger betrübt gewesen, hätte er geahnt, daß Strauß sich das eigentliche Motiv eines Angriffs, wie des seinigen, nur als ein egoistisches erklären konnte und daß er bis zum letzten Atemzuge der Philister geblieben war, als welchen Nietzsche ihn taxiert hatte. Ging ihm doch offenbar jedes Verständnis ab für einen Haß, der nicht darin wurzelt, daß man jemandem persönlich ins Gehege gekommen ist.

Aber wenn auch Strauß selbst nicht mehr im stande war, diesem Angriffe Nietzsches zu begegnen, so nahm sich dafür die deutsche Presse um so leidenschaftlicher des Mannes an, den sie noch eben vorher selbst wegen seiner Bekenntnisschrift aufs gröbste verunglimpft hatte. Der deutsche Philister fühlte sich mit richtigem Instinkt in Strauß getroffen und geriet darüber in eine unbeschreibliche Wut. Am meisten tobten die „Grenzboten", das Leiborgan der preußischen Beamtenkreise. Sie riefen alle Gewalten gegen Nietzsche auf, Polizei, Kollegen, Universitäten. Sie verlangten, daß Nietzsche auf allen deutschen Hochschulen mit dem Banne belegt würde, ergingen sich in Schmähungen gegen die Baseler „Winkeluniversität", ja, denunzierten ihn als Feind des Deutschen Reiches und gesellten ihn den Internationalen zu, was damals das beste Mittel war, um die Philister vor ihm bange zu machen. Nur der edle Karl Hillebrand in Florenz nahm sich seiner mit großer Wärme an und bezeichnete Nietzsches Schrift gegen

Strauß in einem Aufsatze der „Augsburger Zeitung“ als die beste polemische Schrift, die deutsch geschrieben sei. Nietzsche selbst tat sich etwas darauf zu gute, das von ihm erfundene Wort „Bildungsphilister“ sich dauernd in der Sprache behaupten zu sehen. Die Presse aber behandelte ihn, nachdem sich der erste Sturm gelegt hatte, von da an stets mit einer gewissen „düsteren Vorsicht“. Man scheute sich hinfort, mit dem Verfasser der Schrift gegen Strauß ernsthaft anzubinden, und gewährte ihm dadurch in Zukunft volle Redefreiheit. Das war auf der einen Seite für Nietzsche ebenso günstig, wie es auf der andern Seite dazu beitrug, ihn in seiner Einseitigkeit zu befestigen und durch den Mangel an dem Korrektiv der öffentlichen Meinung sich immer tiefer in sein eigenes Selbst hineinzubohren.

2. Die Kultur und die Historie.

Mit Nietzsches Gesundheit stand es während des Jahres 1873 nicht gut. Sein Augenleiden quälte ihn mehr als je, und sein Magen machte ihm viele Beschwerden. Trotzdem war er mutig und voller Pläne. Der Gedanke an die zu schaffende neue Kultur gab ihm die Absicht ein, noch eine ganze Anzahl weiterer „unzeitgemäßer Betrachtungen“ zu schreiben, worin er alles untersuchen und vom Standpunkte der Kultur aus kritisieren wollte, was in Hinsicht auf diese umzuwerfen oder anzubauen sei. Wie David Strauß, wollte er noch andere verwandte Tagesgrößen und solche Geister angreifen, die ihm als Hemmnisse einer neuen Kultur erschienen, wie die Schriftsteller Auerbach und Freitag, die Kunsthistoriker Hermann Grimm und Lübke, die Philosophen Jürgen Bona Meyer, Fischer und Lotze, die Litterar- bezw. Kulturhistoriker und Kunstschriftsteller Gervinus, Riehl, Jahn und Hanslick. Unter den nachgelassenen Entwürfen zu den unzeitgemäßen Betrachtungen (W. Bd. X) finden sich aber auch zugleich Themen allgemeineren Charakters, wie über „Deutsch und Afterdeutsch“, „Die Stadt“, „Lesen und Schreiben“, „Der Weg zur Freiheit“, „Wir Philologen“ u. s. w. Fertig wurde von allen diesen geplanten Arbeiten im Herbst 1873 zunächst die Schrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.“

Schon die Schrift über David Strauß hatte sich äußerst scharf über die historischen Neigungen des Zeitalters geäußert, die sie unter die Merkmale des Philistertums gerechnet hatte. Sie hatte unter den Selbstzufriedenen, welche durch die Siege von 1870 in einen Taumel des Glücks versetzt worden seien, vor allem die „Historienfabrikanten“ aufgezählt. Anknüpfend an das Goethesche Wort: „Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben“, suchte Nietzsche nun in seiner neuen Schrift sich über den Wert und Unwert der Geschichte für die werdende Kultur klar zu werden. Wie das Vorwort seiner Schrift besagt, war er weit entfernt, den Nutzen der Geschichte zu leugnen: wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie zum Leben und zur Tat, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und der Tat. Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen; aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben und eine Schätzung derselben, bei welcher das Leben verkümmert und entartet.

Man erkennt hieraus, in welcher Beziehung die Betrachtung der Geschichte zu Nietzsches allgemeiner Kulturidee stand. Nach seiner Ansicht fiel der Begriff der Kultur mit demjenigen der Kunst und der Pflege des künstlerischen Sinnes eines Volks zusammen. In einem künstlerisch unproduktiven alexandrinischen Zeitalter aber spielt naturgemäß die Geschichte mit ihrem nach rückwärts gewandten Sinne und ihrer reproduktiven Verarbeitung der Weltbegebenheiten eine erste Rolle und pflegt die geistige Bildung nur zu sehr an dem historischen Wissen eines Menschen abgeschätzt zu werden. Dazu kommt die zentrale Stellung, die in Nietzsches Gedankenwelt der Begriff des Lebens einnahm. Aus dem blinden dionysischen Willen zum Leben suchte der Schopenhauerianer Nietzsche sich die Welt zu deuten und betrachtete demgemäß mit Schopenhauer die Welt in dem Nacheinander ihrer Erscheinungen nur als das an sich zufällige Spiel, das der Wille mit sich selber spielt. Nach dem subjektiven Idealismus Kants und Schopenhauers gehört die Zeit, ebenso wie die Kausalität, nicht dem Wesen, sondern nur der Erscheinung der Dinge an. Die Geschichte aber macht jenes Nacheinander zu einem Wesentlichen, sie glaubt, in dem zeitlichen Verlauf und dem Kausalzusammen-

hange der Erscheinungen den unmittelbaren Ausdruck des Grundes der Dinge selbst zu finden, und versperrt sich damit das Verständnis für den sekundären Charakter der Erscheinungswelt, deren Sinn nach Nietzsche nicht so sehr in ihrem Inhalt als vielmehr darin liegt, daß sie überhaupt eine Erscheinung des Willens und dieser wahren oder Wesenssphäre gegenüber nur ein bloßer subjektiver Schein ist.

Aus dem erkenntnistheoretischen Idealismus, wonach die Welt nur eine Vorstellung des vorstellenden Subjektes ist, folgert also auch Nietzsche, ebenso wie Schopenhauer, die Unwesentlichkeit, ja, Unwirklichkeit der Welt. Nur vom künstlerischen Standpunkt aus, nämlich als ästhetischer Schein soll diese Welt zu rechtfertigen sein, und weil auch Nietzsche, ebenso wie sein philosophischer Lehrmeister, die Existenz einer objektiven zwecksetzenden Vernunft neben dem unvernünftigen blinden Lebenswillen nicht anerkennt, so leugnet er, daß der Geschichte oder dem zeitlichen und kausalen Zusammenhange der Erscheinungen ein selbstständiger Sinn für sich zukomme. Bekanntlich hat auch Schopenhauer, die Geschichte wegen der Scheinhaftigkeit ihres Inhalts gering geschätzt. Nur darin weicht Nietzsche von Schopenhauer ab, daß er den Begriff des Leben jetzt nicht mehr, wie früher, im metaphysischen Sinne, sondern empirisch deutet und sich zum Verteidiger der Rechte dieses Lebens gegenüber den unberechtigten Übergriffen der historischen Wissenschaft, die nur für das Tote Interesse hat, der Zukunft gegenüber der Vergangenheit aufwirft.

In dreierlei Hinsicht dient die Historie dem Leben, nämlich als monumentalische, als antiquarische und als kritische. Als monumentalische gehört die Geschichte dem Tätigen und Strebenden an, der einen großen Kampf kämpft und Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht, die er unter seinen Genossen und in der Gegenwart nicht zu finden vermag. „So gehörte sie Schillern." Hier dient die Geschichte als Mittel gegen den Ekel, den der Tätige mitten unter lauten schwächlichen und hoffnungslosen Müßiggängern empfindet. Er flieht vor der Resignation zurück und gebraucht die Geschichte, um sich gegen die erstere zu schützen. Daß die großen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, daß in ihnen ein

Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde, daß das Höchste eines solchen längst vergangenen Momentes auch heute noch lebendig, hell und groß sei, das ist der Grundgedanke, der sich in der Forderung einer monumentalischen Geschichte ausspricht. Der Mensch entnimmt aus ihr, daß das Große, das einmal da war, jedenfalls einmal möglich war und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird; er geht mutiger seinen Gang, denn jetzt ist der Zweifel, der ihn in schwächeren Stunden anfällt, ob er nicht vielleicht das Unmögliche wolle, aus dem Felde geschlagen. „Nehme man an, daß Jemand glaube, es gehörten nicht mehr als hundert produktive, in einem neuen Geist erzogene und wirkende Menschen dazu, um der in Deutschland gerade jetzt modisch gewordenen Gebildetheit den Garaus zu machen, wie müßte es ihn bestärken, wahrzunehmen, daß die Kultur der Renaissance sich auf den Schultern einer solchen Hundertmännerschar heraushob.“ [1])

Aber freilich hat die monumentalische Geschichte auch ihre Nachteile. Solange die Seele der Geschichtsschreibung in den großen Antrieben liegt, die ein Mächtiger aus ihr entnimmt, ist die Vergangenheit in Gefahr, verschoben, ins Schönere umgedeutet und damit der freien Erdichtung angenähert zu werden. Dadurch leidet aber die Vergangenheit selbst Schaden, und es entsteht die Möglichkeit, daß, durch verführerische Ähnlichkeiten ermutigt, die Begeisterten zur Verwegenheit und zum Fanatismus gereizt werden, während die schwachen Geister die monumentalische Geschichte gegen die starken ausspielen, ihnen den Weg verlegen, die Luft verfinstern; diese umtanzen alsdann wohl götzendienerisch ein halb abgegriffenes Monument irgend einer großen Vergangenheit und suchen die Entstehung des Großen dadurch zu verhindern, daß sie behaupten, das Große sei bereits vorhanden. „Die monumentalische Geschichte ist das Maskenkleid, in dem sich ihr Haß gegen die Mächtigen und Großen ihrer Zeit für gesättigte Bewunderung der Mächtigen und Großen vergangener Zeiten ausgibt, in welchem verkappt, sie den eigentlichen Sinn jener historischen Betrachtungsart in den entgegengesetzten umkehren; ob sie es deutlich wissen oder

[1]) Ebd. 298.

nicht, sie handeln jedenfalls so, als ob ihr Wahlspruch wäre: laßt die Toten die Lebendigen begraben.“ [1])

Die Geschichte gehört aber nicht bloß dem Strebenden, sondern auch dem Bewahrenden und Verehrenden, dem, der mit Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt. Indem er das von alters her Bestehende mit behutsamer Hand pflegt, will er die Bedingungen, unter denen er entstanden ist, für solche bewahren, welche nach ihm entstehen, und so dient er dem Leben. Hier ist das Gebiet der antiquarischen Geschichte. Das Kleine, das Beschränkte, das Morsche und Veraltete erhält seine eigene Würde dadurch, daß die Seele des antiquarischen Menschen in sie übersiedelt. Die Geschichte seiner Stadt wird ihm zur Geschichte seiner selbst; er versteht die Mauer, das getürmte Tor, die Ratsverordnung, das Volksfest wie ein ausgemaltes Tagebuch seiner Jugend und findet sich selbst in dem allen wieder. „Hier ließ es sich leben, sagt er sich, denn es läßt sich leben; hier wird es sich leben lassen, denn wir sind zäh und nicht über Nacht umzubrechen. So blickt er mit diesem „Wir“ über das vergängliche wunderliche Einzelleben hinweg und fühlt sich selbst als den Haus-, Geschlechts- und Stadtgeist.“ [2]) Dieser historisch-antiquarische Verehrungssinn hat den höchsten Wert, wo er über bescheidene, rauhe, selbst kümmerliche Zustände, in denen ein Mensch oder ein Volk lebt, ein einfaches rührendes Lust- und Zufriedenheitsgefühl verbreitet und dadurch auch die minder begünstigten Geschlechter und Bevölkerungen an ihre Heimat und Heimatssitte anknüpft, sie seßhaft macht und sie abhält, nach dem Besseren in der Fremde herumzuschweifen und um dasselbe wetteifernd zu kämpfen.

Allein auch hier ist die Gefahr nicht zu verkennen. Der antiquarische Sinn eines Menschen, einer Stadtgemeinde, eines ganzen Volkes hat immer ein höchst beschränktes Gesichtsfeld. Er weiß die Dinge nicht zu messen, nimmt alles gleich wichtig und deshalb das Einzelne zu wichtig. Er versteht allein, das Leben zu bewahren, aber nicht, es zu erzeugen. Er unter-

[1]) Ebd. 302.
[2]) Ebd. 303.

schätzt das Werdende, hindert den kräftigen Entschluß zum Neuen und lähmt den Handelnden, der immer, als Handelnder, etwelche Pietäten verletzen muß.

Darum muß der monumentalischen und antiquarischen eine dritte Art der Geschichte, die kritische, im Dienste des Lebens zur Seite treten. Diese gehört dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Der Mensch muß die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können; dies erreicht er dadurch, daß er sie vor Gericht zieht, peinlich inquiriert und endlich verurteilt. Denn jede Vergangenheit ist wert, verurteilt zu werden. Wird daher ein Ding einmal kritisch betrachtet, so schreitet man grausam über alle Pietäten hinweg. Das ist freilich ein für das Leben selbst gefährlicher Prozeß, und Menschen und Zeiten, die auf diese Weise dem Leben dienen, daß sie eine Vergangenheit richten und vernichten, sind immer gefährliche und gefährdete Menschen und Zeiten. Trotzdem ist dieser Kampf gegen die Vergangenheit notwendig, um dem Werdenden die Bahn zu öffnen und neue Möglichkeiten des Lebens heraufzuführen.

Dies also sind die Dienste, welche die Historie dem Leben leistet. Zu allen Zeiten ist die Kenntnis der Vergangenheit nur im Interesse der Gegenwart und Zukunft begehrt, nicht aber zur Schwächung der Gegenwart, nicht zur Entwurzelung einer lebenskräftigen Zukunft. Was aber erblicken wir in unserer Zeit? Zwischen die Konstellation von Leben und Historie sehen wir hier ein feindseliges Gestirn treten: die Wissenschaft. Während die Geschichte nur Wert hat zum Zwecke des Lebens und also auch unter der Herrschaft und obersten Führung dieses Lebens, regiert unter der Forderung, daß die Historie Wissenschaft sein solle, nicht mehr allein das Leben und bändigt das Wissen um die Vergangenheit, sondern dieses ist zum Selbstzweck, und der Wahlspruch: „fiat veritas, pereat vita“ ist zu einer das Leben bedrohenden Macht geworden. Wir leiden alle am Übermaß und der Übersättigung mit Geschichte. „Gebildet sein“ heißt heute „historisch gebildet“ sein, während die Griechen in der Periode ihrer größten Kraft durchaus unhistorische

Menschen und also nach unsern heutigen Begriffen höchst ungebildet waren.

Diese Übersättigung ist aber in vielfacher Beziehung dem Leben feindlich. Sie schwächt erstens die Persönlichkeit. Denn sie gewöhnt die Menschen daran, für all ihr Empfinden erst bei der Geschichte anzufragen, wie sie empfinden sollen. Damit aber wird der Mensch aus Mangel an Selbstvertrauen allmählich zum Schauspieler, der eine Rolle, und zwar meistens schlecht und oberflächlich, spielt, dadurch geht ihm aller Ernst und alle Ehrlichkeit verloren, und das Leben wird zur Maskerade; Ernst, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit aber sind die notwendigen Bedingungen einer Kultur, Wahrhaftigkeit gegen sich selbst und gegen andere, und zwar nicht bloß in Wort, sondern auch in Tat. Die Menschen von heute aber sind unter dem Einflusse der historischen Bildung zu lauter abstractis und Schatten geworden: keiner wagt mehr seine Person daran, sondern maskiert sich als gebildeter Mann, als Gelehrter, als Dichter, als Politiker. Während noch nie so volltönend von der „freien Persönlichkeit“ gesprochen wurde, sieht man nicht einmal Persönlichkeiten, geschweige denn freie, sondern lauter ängstlich verhüllte Universalmenschen.

Das zeigt sich vor allem auch an der unwürdigen Lage der wahrhaftigsten aller Wissenschaften, der Philosophie. Alles moderne Philosophieren ist politisch und polizeilich, durch Regierungen, Kirchen, Akademien, Sitten und Feigheiten der Menschen auf den gelehrten Anschein beschränkt. Niemand lebt mehr philosophisch, wie die Alten, niemand wagt mehr, philosophisch zu leben. Das Individuum hat seine Instinkte eingebüßt, es ist zaghaft und unsicher geworden und darf sich nicht mehr glauben. In dem Streben nach Objektivität, wie die Geschichte sie verlangt, haben die Menschen ihre Subjektivität verloren. Darum vermag auch nichts mehr auf sie zu wirken. Es mag was Gutes und Rechtes zustande kommen, als Tat, als Dichtung, als Musik: sofort sieht der ausgehöhlte Bildungsmensch über das Werk hinweg und fragt nach der Historie des Autors. Es mag das Erstaunlichste geschehen: immer ist die Schar der historisch Neutralen auf dem Platze, bereit, den Autor schon aus weiter Ferne zu überschauen. „Es scheint fast unmöglich,“

klagt Nietzsche — und wer, der auf unsere eigene Zeit mit ihrer nervösen Hast und ihrem raschen Wechsel der wissenschaftlichen und künstlerischen Moden blickt, fühlte ihm dies nicht nach, — „daß ein starker und voller Ton selbst durch das mächtigste Hineingreifen in die Saiten erzeugt werde: sofort verhallt er wieder, im nächsten Augenblick bereits klingt er historisch zart verflüchtigt und kraftlos ab. Moralisch ausgedrückt: es gelingt euch nicht mehr, das Erhabene festzuhalten, eure Taten sind plötzliche Schläge, keine rollenden Donner. Vollbringt 'das Größte und Wunderbarste: es muß trotzdem sang- und klanglos zum Orkus ziehn. Denn die Kunst flieht, wenn ihr eure Taten sofort mit dem historischen Zeltdach überspannt.“ [1]) Die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus.

Aber, sagt man, jene Objektivität, wie sie in der Geschichte angestrebt wird, hat in einem gesteigerten Bedürfnisse und Verlangen nach Gerechtigkeit ihren Ursprung; damit berühren wir den zweiten Gesichtspunkt, aus dem heraus die Übersättigung mit Geschichte sich als lebensfeindlich darstellt. Durch dieses Übermaß nämlich gerät eine Zeit in die Einbildung, daß sie die seltenste Tugend, die Gerechtigkeit, in höherem Maße besitze als jede andere Zeit. Nun vermag aber nur die überlegene Kraft zu richten, die Schwäche hingegen muß tolerieren. Wie unwahrscheinlich ist also die Häufigkeit des historischen Talentes!

In Wahrheit pflegt denn auch als „Objektivität“ nur das Messen vergangener Meinungen und Taten an den Allerweltsmeinungen des Augenblicks bezeichnet zu werden, wohingegen eine Geschichtschreibung subjektiv heißt, die jene Popularmeinungen nicht als kanonisch nimmt. Vom Historiker Objektivität verlangen heißt', die künstlerische Beschaulichkeit und das völlige Versunkensein in die Dinge von ihm fordern. Was auf diese Weise zu stande kommt, das ist aber nicht ein historisch wahres, sondern ein künstlerisch wahres Gemälde, das gar nichts mit der Gerechtigkeit zu tun hat. Eine Vergangenheit darstellen, an welcher man keinen innerlichen Anteil nimmt,

---

[1]) Ebd. 320.

und durch Langweiligkeit den Eindruck der künstlerischen Ruhe erheucheln, das ist weder Objektivität noch Gerechtigkeit. Diese fordert, daß der Richter höher stehe als das zu Richtende, nicht daß er nur später gekommen sei. „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr erraten, was in dem Vergangenen wissens- und bewahrenswürdig und groß ist.“ [1]) Geschichte schreibt der Erfahrene und Überlegene. Wer nicht einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen. Nur wer die Zukunft baut, hat ein Recht, die Vergangenheit zu richten. Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergeßt den Aberglauben, Epigonen zu sein. Ihr habt genug zu ersinnen und zu erfinden, indem ihr auf jenes zukünftige Leben sinnt, aber fragt nicht bei der Geschichte an, daß sie euch das Wie? das Womit? zeige.

Die dritte Gefahr der Übersättigung mit Geschichte besteht darin, daß durch sie die Instinkte eines Volkes zerstört und die Einzelnen nicht minder als das Ganze am Reifwerden verhindert werden. Der historische Sinn nimmt den bestehenden Dingen ihre Atmosphäre, in der sie allein leben können. Eine Religion z. B., die in historisches Wissen unter dem Walten der reinen Gerechtigkeit umgesetzt wird, wird dadurch zugleich vernichtet. Vor der historischen Nachrechnung, die jedesmal so viel Falsches, Rohes, Gewaltsames, Unmenschliches und Absurdes zu Tage fördert, zerstiebt die pietätvolle Illusionsstimmung, ohne welche die Religion nicht existieren kann, wie denn die liberale Theologie, die sich auf die historische Ergründung des Christentums eingelassen hat, damit wider ihren Willen im Dienste des Voltaireschen Ecrasez l'infame steht.

Indessen nicht bloß die Religion, alles Lebendige, das reif werden will, braucht einen umhüllenden Wahn, eine schützende und umschleiernde Wolke. Jetzt aber haßt man das Reifwerden überhaupt, weil man die Historie mehr als das Leben ehrt. Ja man will gar nicht, daß unsere Zeit die der fertigen und reif-

---

[1]) Ebd. 336 f.

gewordenen, der harmonischen Persönlichkeiten sein soll, sondern diejenige der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit. Wenn aber die Menschen in der wissenschaftlichen Fabrik arbeiten und nutzbar werden sollen, so ist in kurzem die Wissenschaft ebenso ruiniert, wie die allzu zeitig in der Fabrik verwendeten Sklaven. In der Tat wird denn auch in unserer Zeit die Mittelmäßigkeit immer mittelmäßiger, die Wissenschaft im ökonomischen Sinne immer nutzbarer. Die Kärrner haben unter sich einen Arbeitsvertrag gemacht und das Genie als überflüssig dekretiert — dadurch daß jeder Kärrner zum Genie umgestempelt wird. Auch die Gelehrten sind keine harmonischen Naturen mehr; sie gleichen den Hennen, welche um so mehr gackern, je mehr Eier sie legen. Freilich sind auch die Eier immer kleiner, obzwar die Bücher immer dicker geworden.

Durch das Übermaß der Historie wird weiterhin der jederzeit schädliche Glaube an das Alter der Menschheit, der Glaube, Spätling, Epigone zu sein, gepflanzt. Die historische Bildung ist eine Art angeborener Grauhaarigkeit: dem Alter aber gebührt eine greisenhafte Beschäftigung, nämlich Zurückschauen, Überrechnen, Abschließen, Trost suchen im Gewesenen, in Erinnerungen. Nietzsche glaubt das Übermaß an historischer Bildung aus dem mittelalterlichen memento mori und der Hoffnungslosigkeit ableiten zu können, die das Christentum gegen alle kommenden Dinge des irdischen Daseins im Herzen trägt. Unser Wahlspruch aber muß sein memento vivere. Vor allem aber gibt er der Hegelschen Philosophie die Schuld an dem modernen Glauben, ein Spätling der Zeiten zu sein, und wirft ihr vor, durch ihre Vergötterung des historischen Werdens jene Bewunderung vor der Macht der Geschichte gepflanzt zu haben, die praktisch alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienste des Tatsächlichen führt. „Wer aber erst gelernt hat, vor der Macht der Geschichte den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein „Ja“ zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlenmajorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in dem irgend eine „Macht“ am Faden zieht.“ [1]) Und doch ist das

[1]) Ebd. 354.

Faktum immer dumm und hat zu allen Zeiten einem Kalbe ähnlicher gesehen als einem Gotte. Die Wirklichkeit spricht überall nur ein plumpes „Es ist einmal so" gegenüber der Moral „Es sollte nicht so sein". Als ob überhaupt die Moral jemals etwas anderes wäre, als ein Kampf gegen die Geschichte! Als ob der Mensch nicht bloß dadurch tugendhaft wäre, daß er sich gegen jene blinde Macht der Fakta, gegen die Tyrannei des Wirklichen empört und sich Gesetzen unterwirft, die nicht von der Geschichte diktiert sind! Der tugendhafte Mensch schwimmt immer gegen die geschichtlichen Wellen, ist immer ein „Kämpfer gegen seine Zeit", und die Geschichte selbst preist diejenigen als die eigentlich historischen Naturen, die sich um das „So ist es" wenig bekümmern und dafür mit heiterem Stolze einem „So soll es sein" folgen.

Endlich gerät durch das Übermaß an Historie die Zeit in die gefährliche Stimmung der Ironie über sich selbst und aus ihr in die noch gefährlichere des Cynismus. Nietzsche sucht dies an E. v. Hartmann und seiner „Philosophie des Unbewußten" nachzuweisen, dem philosophischen Modebuche jener Tage. Hartmann spricht von einem „Weltprozeß", von einem „Sinn und Zweck der Welt", er verlangt, daß der Einzelne sich mit seiner ganzen Persönlichkeit diesem Zweck und damit dem Weltprozesse widmen solle, er mißt den bisherigen Verlauf der Geschichte an dem von ihm aufgestellten Endzweck der Welt und teilt sie demgemäß in ein Jugend-, Mannes- und Greisenalter der Menschheit ein, dabei behauptet er, daß wir gegenwärtig im Manneszeitalter der Geschichte lebten, sofern wir begonnen hätten, die eudämonistischen Illusionen, die uns im Leben halten, zu durchschauen und das Ziel unseres Lebens nicht mehr in irgendwelchem individuellen Glücke, sei es im Diesseits, sei es im Jenseits, sondern in einem zukünftigen Glücke der ganzen Menschheit zu suchen, — lauter Dinge, die einem Nietzsche von seinem Standpunkte aus als so heillose Paradoxien und so ungeheuerliche Irrtümer erscheinen mußten, daß er sie sich nur aus einer Ironie Hartmanns über sich selbst, ja, aus Cynismus erklären konnte.

Denn freilich hatten alle diese Ansichten nur aus dem Hegelschen Glauben an das Logische im Weltgeschehen, an die

Existenz einer objektiven zwecksetzenden Vernunft einen Sinn. Gerade diese aber leugnete der Schopenhauerianer Nietzsche und konnte deshalb auch den Begriff einer Entwickelung im Sinne der fortschreitenden Annäherung eines Prozesses an ein bestimmtes Ziel nicht zulassen. Für ihn, den Individualisten, war die Welt nur wertvoll als Bedingung für die Erzeugung einer genialen Persönlichkeit; wie hätte es ihm also nicht als vollkommener Widersinn erscheinen müssen, daß nach Hartmann die Persönlichkeit gerade umgekehrt im Dienste des Weltprozesses stehen sollte? Nach seiner Ansicht war das Ziel der Welt in jedem Augenblick erreicht, in welchem ein geniales Individuum erzeugt wird; wie hätte er es nicht als den Gipfel aller Verkehrtheit empfinden sollen, daß nach Hartmann das Ziel der Welt in einer fernen Zukunft liegen und jene samt allen genialen Persönlichkeiten ihren Sinn nur durch einen über sie selbst hinaus liegenden Zweck erhalten sollte? Ihm erschien die Hartmannsche Geschichtskonstruktion, wonach jeder Zustand der Welt durch den vorangegangenen notwendig bedingt und ein unentbehrliches Glied in der Kette des gesamten Prozesses ist, als eine Rechtfertigung der schlechten Gegenwart; und wenn Hartmann, und zwar gleichfalls aus den Symptomen seiner eigenen Zeit, geschlossen hatte, daß die Genies um so weniger mehr Bedürfnis sein würden, je bewußter die Menschheit sich ihrem Ziele annähere und aus diesem Überwuchertwerden des Unbewußten durch das Bewußtsein eine Art wachsender Degeneration der Menschheit in Bezug auf ihre schöpferische Genialität abgeleitet hatte, so mußte ihn dies bei seinem eigenen Geniekultus und der Art, wie es selbst die Kultur als das Zukunftsreich des Genius auffaßte, vollends empören und konnte er darin nichts anderes als eine Verherrlichung der gediegenen Mittelmäßigkeit erblicken. So nannte er die Ansicht Hartmanns eine „philosophische Schelmerei“, seine Philosophie des Unbewußten eine „Parodie aller Welthistorie“ und Hartmann selbst einen „philosophischen Parodisten“, einen „Schalk“, der sich damit aus Ekel an der Gegenwart und Verachtung seiner Zeitgenossen mit diesen einen Scherz habe machen wollen. Auch später hat Nietzsche die kuriose Ansicht vertreten, daß Hartmanns ganze Philosophie überhaupt nicht ernst gemeint sei.

So wenig war dieser Philosoph im stande, sich in die entgegengesetzte Denkweise eines Anderen hineinzufinden! Hätte Nietzsche auch die späteren Werke Hartmanns studiert, so hätte er sich schwerlich in so groteske Mißverständnisse der Ansichten dieses Philosophen verbohren können, wie er sie zeitlebens vertreten hat, wenigstens hätte er alsdann zu der Einsicht kommen müssen, daß der Pessimismus, dessen Gegner er selbst noch einmal werden sollte, jedenfalls nicht derjenige Hartmanns ist. Vielleicht hätte er dann auch eingesehen, wie wenig sein Vorwurf des Utilitarismus und Egoismus gerade Hartmann trifft, der eben diese beiden, nur mit noch viel triftigeren Gründen als er, bekämpft hat, hätte er die Bemerkung gemacht, daß der Optimismus der Entwickelung, wodurch er selbst später den Pessimismus zu überwinden strebte, bei Hartmann diejenige Begründung bereits gefunden hatte, die er ihm vergeblich zu geben versuchte, und daß der Nerv dieser Begründung eben nur in jener Anerkennung eines objektiv logischen Prinzips neben dem blinden unlogischen Willen liegen kann, dessen Anerkennung er gerade Hartmann zum Vorwurf machte.

Es ist der Schopenhauerianer, der Verächter des Logischen als Weltprinzips, der Künstler und der Individualist Nietzsche, der in einer Abhandlung über die Geschichte sich in so hämischer Weise über einen Hartmann ausläßt und dessen „Phil. d. Unb.“ als ein abschreckendes Beispiel für die Ausschweifungen des historischen Sinnes herunterkanzelt. Als solcher wendet er sich auch entschieden gegen jede überindividuelle Geschichtsauffassung und erhofft eine Zeit, „in der man überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern wieder die Einzelnen, die eine Art von Brücke über den wüsten Strom des Werdens bilden. Diese setzen nicht etwa einen Prozess fort, sondern leben zeitlos-gleichzeitig, Dank der Geschichte, die ein solches Zusammenwirken zuläßt, sie leben als die Genialenrepublik, von der einmal Schopenhauer erzählt: ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort. Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen ihnen die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlaß

zu geben und Kräfte zu verleihen." [1]) „Man fahre nur fort," ruft Nietzsche aus, „die Geschichte vom Standpunkt der Massen zu schreiben und nach jenen Gesetzen in ihnen zu suchen, die aus den Bedürfnissen dieser Massen abzuleiten sind, also nach den Bewegungsgesetzen der niedersten Lehm- und Tonschichten der Gesellschaft. Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als verschwimmende Kopien der großen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Großen und endlich als Werkzeuge der Großen; im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik." [2]) Was aber das *Ziel der Menschheit* anbetrifft, so *kann dies nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.*

Und Nietzsche wendet sich an die Jugend und ruft sie auf zu einem Proteste gegen die historische Erziehung des modernen Menschen. Ihr Ziel ist nicht der freie Gebildete, sondern der Gelehrte, der wissenschaftliche Mensch, ihr Resultat ist der historisch-ästhetische Bildungsphilister, der altkluge und neuweise Schwätzer über Staat, Kirche und Kunst, das Sensorium für tausenderlei Anempfindungen, der unersättliche Magen, der doch nicht weiß, was ein rechtschaffener Hunger ist. Nietzsche verlangt, den Jüngling, statt zur höchst mittelbaren Kenntnis vergangener Zeiten und Völker, zur unmittelbaren Anschauung des Lebens zu erziehen, und betont, daß die Deutschen bis jetzt noch nicht einmal das Fundament einer Kultur besäßen, weil sie selbst davon nicht überzeugt wären, ein wahrhaftes Leben in sich zu haben. An Stelle des bisherigen cogito ergo sum, wodurch das Leben durch das Denken verbürgt wird, will er das vivo ergo cogito gesetzt haben, d. h. den Betrieb der Wissenschaft im Dienste des Lebens. Als Gegenmittel gegen die historische Krankheit aber empfiehlt er das *Unhistorische* und das *Überhistorische*, d. h. die Kunst, vergessen zu können, und die Fähigkeit, den Blick von dem Werden abzulenken hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, d. h. der Kunst und Religion.

---

[1]) Ebd. 364.
[2]) Ebd. 367.

Um dieses zu erreichen, dazu gibt es aber nur ein Mittel, nämlich das delphische „Erkenne dich selbst!" Wie die Griechen sich vor der Gefahr der Überschwemmung durch das Fremde und Vergangene nur dadurch gerettet haben, daß sie lernten, das Chaos einander widersprechender Einflüsse zu organisieren, indem sie sich auf sich selbst, d. h. auf ihre echten Bedürfnisse, zurückbesannen und die Scheinbedürfnisse absterben ließen, so soll es auch der Deutsche machen. „Seine Ehrlichkeit, sein tüchtiger und wahrhaftiger Charakter muß sich irgendwann einmal dagegen sträuben, daß immer nur nachgesprochen, nachgelernt, nachgeahmt werde; er beginnt dann zu begreifen, daß Kultur noch etwas Anderes sein kann als Dekoration des Lebens, d. h. im Grunde doch immer nur Verstellung und Verhüllung. So entschleiert sich ihm der griechische Begriff der Kultur im Gegensatze zu dem romanischen, der Begriff der Kultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Außen, ohne Verstellung und Konvention, der Kultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen. So lernt er aus seiner eignen Erfahrung, daß es die höhere Kraft der sittlichen Natur war, durch die den Griechen der Sieg über alle andern Kulturen gelungen ist, und daß jede Vermehrung der Wahrhaftigkeit auch eine vorbereitende Förderung der wahren Bildung sein muß." [1]) —

Auch gegen diese Schrift Nietzsches über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben wird man vom kritischen Standpunkte aus mancherlei einwenden können. Man wird mit Recht behaupten können, daß Nietzsche der Geschichte als Wissenschaft nicht gerecht wird. Denn, wenn es auch schwer, ja, vielleicht unmöglich ist, die Vergangenheit in adäquater Weise zu reproduzieren, so muß dies Ideal doch immer angestrebt werden; für das Leben selbst aber kann es nichts Gefährlicheres geben, als die Geschichte willkürlich im Sinne der monumentalischen Betrachtung für die jeweiligen Bedürfnisse zurechtzustutzen. Von allen einer wahrhaften Kultur hinderlichen Geschichtsbehandlungen gibt es wohl keine schlimmere, als die

[1]) Ebd. 383 f.

sog. patriotische oder gar dynastische, welche die Geschichte nur zur Glorifikation eines bestimmten Volkes, bezw. einer bestimmten Dynastie verwertet, ganz zu schweigen von der sog. „biblischen Geschichte“ mit ihrer grotesken Zurechtstutzung der religiösen Urkunden im Interesse bestimmter Dogmen. Man kann, auch wenn man die von Nietzsche hervorgehobenen Mängel unserer Kultur zugibt, bestreiten, daß gerade die Geschichtswissenschaft hieran die Schuld trage, und in der Häufung aller Anklagen auf die letztere eine einseitige Übertreibung erblicken. Indessen braucht man den Begriff der Geschichte nur weit genug zu fassen, um Nietzsche in der Hauptsache doch recht zu geben.

Denn was ist diese Verwerfung der Geschichte im Grunde anderes, als ein leidenschaftlicher Protest gegen die Vergangenheit, die, wie ein Bleigewicht, sich an alle Bestrebungen der Gegenwart hängt und sie verhindert, die Zukunft in der wünschenswerten Weise anzubauen? Wir sind nicht, wie die Griechen, in der glücklichen Lage, im Morgengrauen der Geschichte unser Dasein uns unmittelbar gemäß unserem eigenen Wesen ausgestalten zu können und dabei keiner anderen Richtschnur als unserer Natur zu folgen. Wir Deutsche sind ein altes Volk, eine lange Vergangenheit lastet auf unsern Schultern, die Jahrhunderte haben fremde Bestandteile in unser Wesen eingeführt, mit deren Ausscheidung und Verarbeitung wir einen großen Teil unserer Kraft verbrauchen müssen, und die uns nicht zu einem rechten Genusse unseres eigenen Selbst gelangen lassen; bei jedem Schritte, den wir, sei es auf politischem, sei es auf sozialem, künstlerischem, religiösem oder welchem Gebiete immer machen, müssen wir uns erst fragen, ob dies auch mit den Gesetzen und Rechten übereinstimmt, die wir von unsern Vätern ererbt haben, und die sich von Generation zu Generation, wie eine ewige Krankheit, fortschleppen, — wie sollte es da nicht schlimm genug um unsere Kultur bestellt sein, da uns unter dem Einflusse der Vergangenheit das Bewußtsein unseres eigenen Selbst verloren gegangen ist, ohne welches, wie Nietzsche mit Recht bemerkt, von einer wahren Kultur nicht die Rede sein kann? Wir sind Epigonen, weil die Vergangenheit uns in alle unsere Entschlüsse und Bestrebungen hineinspricht und der

lebendige Quell der Produktion bei uns verschüttet und getrübt ist durch die Unsumme der Erinnerungen, die sich an alle unsere Schritte knüpfen. Nur in diesem Sinne hatte auch Hartmann von einem Schwinden der Genies gesprochen, weil das grelle Licht des Bewußtseins, das unsere moderne Bildung über alle Dinge zu werfen bestrebt ist, den Genius in den unbewußten Tiefen unserer Seele blendet; und wenn Nietzsche diesen Ausspruch dahin verstand, als ob Hartmann in dieser Überwucherung des Unbewußten durch das Bewußtsein einen Fortschritt in kultureller Beziehung sah, so konnte er den von ihm verhöhnten Philosophen jedenfalls nur sehr oberflächlich gelesen haben.

Alle Kultur gipfelt in der Kunst, Philosophie und Religion, die allein uns über die Unruhe des Werdens hinausheben und uns zur Freiheit und Entfaltung unseres eigenen Selbst gelangen lassen. Wer könnte aber Nietzsche widersprechen, daß gerade sie unter der verstandesmäßigen Bildung des Zeitalters und dem Übergewichte der Historie über das Leben schwer zu leiden haben? Bekanntlich hat die Kunst des 19. Jahrhunderts keinen größeren Gegner als das Wissen um die Vergangenheit gehabt, das die frischen Kräfte lahm gelegt, sie immer wieder in den Bann früherer Meister und Kunstepochen gezogen und sie zeitweise völlig auf den Standpunkt des Epigonentums hinabgedrückt hat. Und wenn Nietzsche der historischen Behandlung des Christentums vorwirft, die Stellung jener Religion im Menschengemüte gründlichst erschüttert zu haben, so wird höchstens ein liberaler Theologe die Wahrheit dieser Behauptung anzweifeln können. Seit Straußens Bibelkritik und den kritisch-historischen Arbeiten der Tübinger Schule befindet sich das Christentum in einem fortschreitenden innerlichen Zersetzungsprozeß, der neuerdings durch die Ausgrabungen der historischen Stätten der Euphratländer vielleicht noch mehr beschleunigt wird. Darüber vermag den Wissenden kein zuverlässiges Pochen seiner amtlichen Vertreter hinwegzutäuschen, während die römische Kirche sich nur dadurch hiergegen verschließen kann, daß sie überhaupt alle wissenschaftliche historische Kritik der christlichen Religion verbietet und in diesem Punkte selbst unhistorisch ist. Aber freilich droht eine Gefahr

von seiten der Historie auch nur einer historischen Religion. Nur einer Religion, die, wie das Christentum, ganz und gar auf historischer Grundlage ruht, ist die Geschichte gefährlich, nur sie bedarf jener „pietätvollen Illusionsstimmung“, um zu leben, die Nietzsche mit Unrecht für alle Religionen überhaupt in Anspruch nimmt. Die alten Hellenen hatten eine Kultur, weil sie eine Religion besaßen, die der unmittelbare Ausdruck ihres eigenen Wesens war. Wir dagegen sind im Innersten zerfallene, zur Unwahrheit und Unredlichkeit verdammte und darum geschwächte Persönlichkeiten und besitzen gar keine wahre Kultur, weil wir keine unserem Wesen angemessene Religion besitzen. Die Theologie, eine durch die Historie verfälschte Religionsphilosophie und durch Religion verdorbene Historie, nimmt bei uns eine Stellung unter den Fakultäten ein und wird nicht bloß als Wissenschaft angesehen, sondern übt ihren verfälschenden Einfluß in verhängnisvollster Weise zugleich auch auf unsere Philosophie, ja, auf die gesamte Wissenschaft und Bildung aus — das ist wohl der deutlichste Beweis für die Halbheit und Zerfahrenheit unserer Kultur und den Nachteil der Historie für das Leben.[1]) Man denke z. B. nur an den hierauf beruhenden Abstand zwischen dem, was auf der Schule als religiöse „Wahrheit“ gelehrt und was nachher auf den höheren Bildungsanstalten als wissenschaftliche Wahrheit vorgetragen wird.[2])

---

[1]) Vgl. auch den oben erwähnten Aufsatz Lagarde's „Über das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie u. s. w.“, in „Deutsche Schriften“ 37 ff.

[2]) Der neuerdings so lebhaft geführte Streit über „Babel und Bibel“ offenbart uns wieder einmal recht deutlich diese Verfälschung aller wissenschaftlichen Begriffe durch theologische Vorurteile. Wir hatten gemeint, die historische Bibelforschung und die Pentateuchkritik hätten die Abhängigkeit der jüdischen Religionsurkunden von Babylon längst erwiesen und seit Renans, Wellhausens und anderer Arbeiten bestehe über die rein empirische und historische Bedingtheit des Alten Testamentes unter ernsthaften Forschern kein Zweifel mehr. Und nun auf einmal müssen wir aus der Debatte, die der Vortrag von Fr. Delitzsch über das genannte Thema angeregt hat, erkennen, wie sehr sich noch immer ein großer Teil auf wissenschaftliche Bildung Anspruch erhebender Männer gegen die Anerkennung des schlechthin Selbstverständlichen sträubt und der Forschung gegenüber auf einen Begriff der „Offenbarung“ pocht, der wissenschaftlich absolut undiskutierbar ist. Und das in einem Zeitalter, das sich auf seine Wissenschaftlichkeit etwas zu

Was uns unter solchen Umständen verloren gegangen ist, das ist, wie auch Wagner oft genug geklagt hat und Nietzsche mit Recht bemerkt, vor allem die Einheit der Volksempfindung, ohne welche auch der Kunst der rechte Boden mangelt. Darunter leidet jeder schaffende Geist bei uns, weil er gezwungen ist, zu einer Sekte zu reden, und er das Gefühl hat, innerhalb seines Volkes nicht mehr notwendig zu sein. Was aber das heißt, das kann nur empfinden, wer selbst künstlerisch und wissenschaftlich sich betätigt, der das Beste hingibt, was er besitzt, und doch keine Aussicht hat, bei seinen Zeitgenossen damit einen Wiederhall zu erwecken. „Der Instinkt des Volkes kommt ihm nicht mehr entgegen; es ist unnütz, ihm die Arme sehnsuchtsvoll entgegenzubreiten.“[1]) Ohne führende Geister aber, die in der Anerkennung ihres Volkes den Resonanzboden für ihre idealen Bestrebungen finden, gibt es keinen geistigen Fortschritt und keine Kultur. Darum ist die Einheit des deutschen Geistes und Lebens, wie Nietzsche sie erstrebt, noch viel wichtiger als die politische Einheit und die notwendige Bedingung aller deutschen Kultur, und darum wirkt Nietzsches Protest gegen die historische Bildung unserer Zeit, d. h. gegen das Bestreben, die Zukunft durch die Vergangenheit beschränken zu wollen, trotz aller Übertreibungen und trotz seiner großen Einseitigkeiten, im ganzen doch so hinreißend zumal auf die Jugend ein, weil er in der Tat ein Hauptübel, an welchem unsere Kultur krankt, richtig hervorgehoben und mit der Begeisterung eines Hoffenden bekämpft hat.

3. Die Kultur und der Genius.

Die Schrift über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben hatte in der Schwäche der Persönlichkeit, in der Konvention, welche die Menschen veranlaßt, heerdenmäßig zu

---

Gute tut und dabei, wie die bezüglichen Debatten zeigen, sich noch nicht einmal über den Begriff dessen klar ist, was Wissenschaft überhaupt bedeutet! Wo ein solcher Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft klafft, da kann von einem einheitlichen Geistesleben und somit von Kultur auch nicht gesprochen werden.

[1]) I. 318.

denken und zu handeln, und sie hindert, ihrer selbst froh zu sein, in der Unehrlichkeit und Unwahrhaftigkeit der Gesinnung, die im Grunde nur aus der Bequemlichkeit entspringt, den Menschen ihr wahres Selbst verhüllt und ihre Freiheit unterbindet, die wesentlichsten Gründe bezw. Symptome unseres Mangels einer wahrhaften Kultur gefunden. Sie hatte zur Befreiung des eigenen Selbst als Mittel zur Erlangung dieser letzteren aufgefordert. In einer neuen Schrift über „Schopenhauer als Erzieher", die Nietzsche im Frühjahr und Sommer 1874 verfaßte, und die im Herbste des gleichen Jahres als dritte „unzeitgemäße Betrachtung" erschien, machte er es sich nun zur Aufgabe, den Weg zu einer solchen Befreiung anzugeben, und knüpfte zu diesem Zwecke an die dargelegten Mängel an.

Jeder Mensch ist nur einmal, als ein Unikum auf der Welt, und kein noch so seltsamer Zufall wird zum zweiten Male ein ebenso wunderliches buntes Mancherlei zum Einerlei zusammenschütteln. Allein die Menschen unserer Zeit haben es verlernt, nach eigenem Maße und Gesetz zu leben. Sie wollen unter dem Drucke der öffentlichen Meinungen, aus Furcht vor dem Nachbarn, welcher die Konvention fordert, nicht mehr die wirklichen Steuerleute ihres Daseins sein. Sie lassen es zu, daß ihre Existenz einer gedankenlosen Zufälligkeit gleicht. Und doch, wie kleinstädtisch ist es nicht, sich zu Ansichten zu verpflichten, welche ein paar hundert Meilen weiter schon nicht mehr verpflichten! „Orient und Occident sind Kreidestriche, die uns Jemand vor unsere Augen hinmalt, um unsere Furchtsamkeit zu narren. Ich will den Versuch machen, zur Freiheit zu kommen, sagt sich die junge Seele; und da sollte es sie hindern, daß zufällig zwei Nationen sich hassen und bekriegen, oder daß ein Meer zwischen zwei Erdteilen liegt, oder daß rings umher eine Religion gelehrt wird, welche doch vor ein paar tausend Jahren noch nicht bestand?" [1])

Aber wie finden wir uns selber wieder, wie kann der Mensch sich kennen? Er ist eine dunkle und verhüllte Sache; und wenn der Hase sieben Häute hat, so kann der Mensch sich siebenmal siebzig abziehen und wird doch nicht sagen können: „das bist

[1]) Ebd. 390.

da nun wirklich, das ist nicht mehr Schale." Zudem ist es ein quälerisches, gefährliches Beginnen, sich selbst derartig anzugraben und in den Schacht seines Wesens auf dem nächsten Wege gewaltsam hinabzusteigen. Wie leicht beschädigt er sich dabei so, daß kein Arzt ihn heilen kann.[1] Zum Glück gibt es einen andern Weg, um mittelbar ans Ziel zu kommen. „Deine wahren Erzieher und Bildner verraten dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist."[2] Deine Erzieher aber vermögen nichts zu sein als deine Befreier, indem sie dir helfen, alles Fremde fortzuräumen, was nicht deinem Wesen angehört, sondern dir nur äußerlich aufgepfropft und aufgedrängt ist. Die Aufgabe der Erziehung besteht darin, dem chaotischen Durcheinander seiner Strebungen, Gefühle und Gedanken ein Ende zu machen, den ganzen Menschen zu einem lebendig bewegten Sonnen- und Planetensysteme umzubilden und das Gesetz seiner höheren Mechanik zu erkennen. Ein unmenschliches Abstraktum, die Wissenschaft, vermag dies nicht zu leisten; im Gegenteil ist sie für die Menschen geradezu gefährlich, wie die zahllosen Exemplare beweisen, welche durch eine gedankenlose und allzu frühe Hingebung an die Wissenschaft krumm gezogen und mit einem Höcker ausgezeichnet sind. Dazu ist vielmehr nur ein wahrhafter Philosoph im stande, und ein solcher ist in der Gegenwart nicht zu finden, am wenigsten unter unseren vom Staate besoldeten Universitätsphilosophen, über welche Nietzsche nach Schopenhauers Vorgang mit bitterstem Sarkasmus urteilt, und die nach seiner Ansicht die Philosophie nur lächerlich machen, weil man nicht zugleich dem Staate und der Wahrheit dienen könne. Unter unseren Zeitgenossen gibt es überhaupt keine sittlichen Vorbilder und Berühmtheiten, die als sichtbarer Inbegriff aller schöpferischen Moral betrachtet werden könnten. Wir zehren tatsächlich von dem ererbten Kapital von Sittlichkeit, welches unsere Vorfahren aufhäuften, und welches wir nicht zu mehren, sondern nur zu verschwenden verstehen. Fehlt es doch gegenwärtig selbst an dem Verständnis für die Aufgabe der Erziehung. „Was genügt da nicht alles, selbst bei unseren vornehmsten

[1] Ebd. 390 f.
[2] Ebd. 391.

und bestunterrichteten Leuten, unter dem Namen der Hauslehrer, welches Sammelsurium von verschrobenen Köpfen und veralteten Einrichtungen wird häufig als Gymnasium bezeichnet und gut befunden, was genügt uns allen als höchste Bildungsanstalt, als Universität — welche Führer, welche Institutionen, verglichen mit der Schwierigkeit der Aufgabe, einen Menschen zum Menschen zu erziehen!“ [1])

Die Erklärung dieser Mattherzigkeit und des niedrigen Flutstandes aller sittlichen Kräfte in unserer Zeit sieht Nietzsche in der Rückwirkung des unterliegenden Christentums, in dem Hin und Her zwischen einer lügnerischen Christlichkeit der Sitte und einer mutlosen und befangenen Naturverehrung, welches die Gemüter unsicher und friedlos gemacht hat. „Es liegt eine gewisse Verdüsterung und Dumpfheit auf den besten Persönlichkeiten unserer Zeit, ein ewiger Verdruß über den Kampf zwischen Verstellung und Ehrlichkeit, der in ihrem Busen gekämpft wird, eine Unruhe im Vertrauen auf sich selbst, wodurch sie ganz unfähig werden, Wegweiser zugleich und Zuchtmeister für andre zu sein.“ [2]) „Ich möchte,“ sagt Nietzsche, „einen wahren Philosophen als Erzieher finden, welcher einen über das Ungenügen, soweit es in der Zeit liegt, hinaus heben könnte und wieder lehrte, einfach und ehrlich, im Denken und Leben, also unzeitgemäß zu sein; denn die Menschen sind jetzt so vielfach und kompliziert geworden, daß sie unehrlich werden müssen, wenn sie überhaupt reden, Behauptungen aufstellen und darnach handeln wollen.“ [3]) Ein solcher Philosoph aber ist Schopenhauer.

Wir wissen bereits, was Schopenhauer für Nietzsche bedeutete. Seine ganze eigene Gedankenwelt hatte bisher unter dem Einflusse dieses Philosophen gestanden. Er war von ihm bis auf den Stil bestimmt gewesen, der neben gewissen Wagnerschen Anklängen ganz unverkennbar den Stempel des Schopenhauerschen Geistes trug. Die Willensphilosophie in der Form einer Verherrlichung der alogischen Willenstätigkeit als solcher,

---

[1]) Ebd. 394 f.
[2]) Ebd. 397 f.
[3]) Ebd.

die individualistische Ansicht über das Verhältnis des Einzelnen zum Weltgrunde, welche die Möglichkeit der Auffassung zuließ, daß jener selbst unmittelbar der absolute Weltgrund ist, der Kultus des Genies, die Hochschätzung der Musik als des unmittelbaren Ausdrucks des Lebenswillens, die Geringschätzung unserer Kultur und ihrer Bildungsanstalten, die Verachtung der Masse, der von Schopenhauer sog. „Fabrikware der Natur", die Abneigung gegen die Geschichte, den Pessimismus, die Hinneigung zum erkenntnistheoretischen Idealismus" u. s. w., alles dies hatte er von Schopenhauer übernommen und nur im Sinne seiner eigenen Lebenserfahrungen umgebildet. „Ich gehöre," sagte er denn auch, „zu den Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, daß sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. Mein Vertrauen zu ihm war sofort da und ist jetzt noch dasselbe, wie vor neun Jahren. Ich verstand ihn, als ob er für mich geschrieben hätte." [1])

Er, der von jeher den erzieherischen Einfluß des Vaters vermißt und oft genug beklagt hatte, hatte zu Schopenhauer stets mit zärtlicher Ehrfurcht, wie ein Sohn zu seinem Vater, emporgeblickt. Ihm war dieser Philosoph tatsächlich ein „Erzieher" gewesen, mit dessen Hilfe es ihm gelungen war, sich selbst immer mehr in seinem eigenen Wesen zu begreifen, und schon in seinem Aufsatze über „Das Verhältnis der Schopenhauerschen Philosophie zu einer deutschen Kultur" (1872) hatte er auf die erzieherische Bedeutung dieses Philosophen auch für die Allgemeinheit hingewiesen (Bd. IX). Dabei war es vor allem die intellektuelle Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit Schopenhauers, die ihn zu diesem Denker hinzog. Daß Schopenhauer es gewagt hatte, sich aufrichtig zum Atheismus zu bekennen in einer Zeit, wo eine konventionelle Christlichkeit die Antworten der Menschen auf die höchsten Fragen zur Zweideutigkeit verdammte, das hatte ihn von jeher am meisten imponiert und ihn sofort für den Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung" eingenommen. „Schopenhauer will nie scheinen, denn er schreibt für sich, und niemand will gern be-

[1]) Ebd. 398.

trogen werden, am wenigsten ein Philosoph der sich sogar zum Gesetze macht: betrüge niemanden, nicht einmal dich selbst!" [1]) Und über seine Schreibart bemerkt Nietzsche: „Es ist ein redliches, derbes, gutmütiges Aussprechen vor einem Hörer, der mit Liebe hört. Solche Schriftsteller fehlen uns. Das kräftige Wohlgefühl des Sprechenden empfängt uns beim ersten Tone seiner Stimme; es geht uns ähnlich, wie beim Eintritt in den Hochwald, wir atmen tief und fühlen uns auf einmal wiederum wohl. Hier ist eine immer gleichartige stärkende Luft, so fühlen wir; hier ist eine gewisse unnachahmliche Unbefangenheit und Natürlichkeit, wie sie Menschen haben, die in sich zu Hause, und zwar in einem sehr reichen Hause Herren sind." [2]) Schopenhauer versteht es, „das Tiefsinnige einfach, das Ergreifende ohne Rhetorik, das Streng-Wissenschaftliche ohne Pedanterie zu sagen." [3]) Und auch das rühmt Nietzsche an Schopenhauer, daß er eine wirklich „erheiternde Heiterkeit" besitze. Denn „der wahre Denker erheitert und erquickt immer, ob er nun seinen Ernst oder seinen Scherz, seine menschliche Einsicht oder seine göttliche Nachsicht ausdrückt; ohne griesgrämige Geberden, zitternde Hände, schwimmende Augen, sondern sicher und einfach, mit Mut und Stärke, vielleicht etwas ritterlich und hart, aber jedenfalls als ein Siegender: und das gerade ist es, was am tiefsten und innigsten erheitert, den siegenden Gott neben allen den Ungetümen, die er bekämpft hat, zu sehen. [4]) Nimmt man dazu noch Schopenhauers „Beständigkeit", wie seine Kraft gleich einer Flamme bei Windstille gerade und leicht aufwärts steigt, unbeirrt, ohne Zittern und Unruhe, so versteht man Nietzsches Entzücken, in diesem Philosophen einmal „ein ganz einstimmiges, in eigenen Angeln hängendes und bewegtes, unbefangenes und ungehemmtes Naturwesen" gefunden zu haben, und man glaubt es ihm, bei seiner Lektüre „jenes zauberhafte Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes" gefühlt zu haben, das bei der ersten und leisesten Berührung erfolgt. Schopenhauer erinnert ihn

[1]) Ebd. 398.
[2]) Ebd. f.
[3]) Ebd. 399.
[4]) 400 f.

an den Ritter mit Tod und Teufel, wie ihn uns Dürer gezeichnet hat: „den geharnischten Ritter mit dem erzenen harten Blick, der seinen Schreckensweg, unbeirrt durch seine grausen Gefährten, und doch hoffnungslos, allein mit Roß und Hund zu nehmen weiß. Ein solcher Dürerscher Ritter war Schopenhauer, ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit; es gibt nicht Seinesgleichen.“ [1])

Trotzdem war es von vorneherein nicht so sehr das System des Philosophen, was Nietzsche anzog. Gegen die Richtigkeit und innere logische Verkettung von Schopenhauers Gedanken hatte er mancherlei auf dem Herzen und seine Einwände schon im Jahre 1867 in einer „Kritik der Schopenhauerschen Philosophie“ formuliert. [2]) Was ihn an jenem Philosophen entzückte, war wesentlich dessen Persönlichkeit. In diesem Sinne heißt es in den Nachträgen zur dritten unzeitgemäßen Betrachtung: „Erst glauben wir einem Philosophen. Dann sagen wir: mag er in der Art, wie er seine Sätze beweist, Unrecht haben, die Sätze sind wahr. Endlich aber: es ist gleichgültig, wie die Sätze lauten, die Natur des Mannes steht uns für hundert Systeme ein. Als Lehrender mag er hundert mal Unrecht haben: aber sein Wesen selber ist im Recht, daran wollen wir uns halten. Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann, nämlich die Ursache zu vielen Philosophien, der große Mensch.“ [3]) Aus Schopenhauers Buch den lebendigen Menschen herauszulesen, das war von jeher sein Bestreben gewesen. Nur diesen will er auch seinen Lesern in seiner dritten unzeitgemäßen Betrachtung vorführen. Wer daraufhin in der genannten Schrift so etwas wie eine Biographie des Philosophen erwarten wollte, der würde jedoch eine große Enttäuschung erleiden. Was Nietzsche aus Schopenhauers Leben anführt und über dessen Persönlichkeit bemerkt, das sind nur einige wenige ganz allgemeine Züge. Wohl aber zeigt er in jener Schrift, wie Schopenhauer auf ihn gewirkt hat, wie das Bild des großen Denkers sich in der

---

[1]) Ebd. 143 f.
[2]) Vergl. Biogr. I. 343 ff.
[3]) X. 286.

Seele seines Jüngers spiegelt, und wie es dem letzteren dazu verholfen hat, sich über sein eigenes Wesen und Wollen klar zu werden. „Ich bin ferne davon zu glauben," schreibt Nietzsche, „daß ich Schopenhauer richtig verstanden habe, sondern nur mich selber habe ich durch Schopenhauer ein wenig besser verstehen gelernt; das ist es, weshalb ich ihm die größte Dankbarkeit schuldig bin." [1])

Dabei war Nietzsche sich wohl bewußt, wie viel von seiner eigenen Persönlichkeit, seinen eigenen Erfahrungen und Stimmungen er in das Bild des verehrten Philosophen hineingetragen hatte. „In Schopenhauer als Erzieher," urteilte er selbst im Jahre 1888, „ist meine innerste Geschichte, mein Werden eingeschrieben. Vor allem mein Gelöbnis! Was ich heute bin, wo ich heute bin, in einer Höhe, wo ich nicht mehr mit Worten, sondern mit Blitzen rede — o, wie fern davon war ich damals noch! Aber ich sah das Land, ich betrog mich nicht einen Augenblick über Weg, Meer, Gefahr — und Erfolg. Hier ist jedes Wort erlebt, tief, innerlich, es fehlt nicht am Schmerzlichsten; es sind Worte darin, die geradezu blutrünstig sind. Aber ein Wind der Freiheit bläst über alles weg; die Wunde selbst wirkt nicht als Einwand. Wie ich den Philosophen verstehe, als einen furchtbaren Explosivstoff, vor dem alles in Gefahr ist, wie ich meinen Begriff „Philosoph" meilenweit abtrenne von einem Begriff, der sogar noch einen Kant in sich schließt, nicht zu reden von den akademischen Wiederkäuern und andren Professoren der Philosophie: darüber gibt diese Schrift eine unschätzbare Belehrung, zugegeben selbst, daß hier im Grunde nicht Schopenhauer als Erzieher, sondern sein Gegensatz Nietzsche als Erzieher zu Worte kommt." [2]) „Ein Problem der Erziehung ohne gleichen, ein neuer Begriff der Selbstzucht, Selbstverteidigung bis zur Härte, ein Weg zur Größe und zu welthistorischen Aufgaben" [3]) verlangt in dieser Schrift nach seinem ersten Ausdruck. —

Sehen wir zu, wie Nietzsche das Ziel der Kultur versteht und welchen Weg er zur Erreichung dieses Zieles einschlägt!

[1]) Ebd. 285.
[2]) Biogr. II. 167.
[3]) Ebd. 166.

Daß Nietzsche einen neuen Weg zu einem neuen Kulturziel anweist, setzt voraus, daß die bisherigen Wege und Ziele nicht die rechten waren. Und in der Tat, gerade die Gewalten, welche jetzt am tätigsten die Kultur zu fördern vorgeben, haben dabei Nebengedanken und verkehren mit ihr nicht in reiner und uneigennütziger Gesinnung. Wir haben eine gemißbrauchte und in Dienst genommene Kultur, gemißbraucht in mannigfacher Beziehung. Da ist zunächst die Selbstsucht der Erwerbenden. Diese betrachten als Ziel der Kultur den möglichst großen Gewinn und das möglichst große Glück. Um diese zu erreichen, fordern sie die möglichste Steigerung der Produktion und, als Mittel hierzu, die Erregung von möglichst viel Bedürfnissen, wozu dann wieder möglichst viel Erkenntnis und Bildung dienen sollen. Dabei gilt es, möglichst viel „kourante Menschen" zu bilden in der Art dessen, was man an einer Münze kourant nennt. Ein Volk soll nach dieser Ansicht um so glücklicher sein, je mehr es solche kourante Menschen besitzt. Die Absicht der Erziehung geht folglich dahin, jeden soweit zu fördern, als es in seiner Natur liegt, kourant zu werden. Bildung heißt hier die Fähigkeit, möglichst viel Geld zu verdienen, das Streben jedes Einzelnen aber ist, möglichst rasch ein geldverdienendes Wesen zu werden. Alles wird an dem Maßstabe des Glücks und des Erwerbs gemessen und zuletzt wird behauptet, daß ein natürlicher und notwendiger Bund von „Intelligenz und Besitz", von „Reichtum und Kultur" bestehe, ja, noch mehr, daß dieser Bund eine sittliche Notwendigkeit sei.

Da ist weiterhin die Selbstsucht des Staates. Auch er ist bestrebt, nach Möglichkeit die Bildung zu pflegen, aber nicht um zu entfesseln, sondern um zur rechten Zeit ins Joch spannen zu können. Der sog. „Kulturstaat" entbindet die geistigen Kräfte einer Generation nämlich immer nur soweit, als sie den bestehenden Institutionen dienen und nützen können. Nietzsche erinnert daran, wie das Christentum, „eine der reinsten Offenbarungen des menschlichen Dranges nach Kultur", unter dem Einflusse des Staates allmählich bis ins Mark hinein krank geworden, verheuchelt und verlogen und bis zum Widerspruche mit seinem ursprünglichen Ziele abgeartet sei. Die unter dem Einflusse Hegels verbreitete Lehre, daß der Staat

das höchste Ziel der Menschheit sei und daß es für einen Mann keine höheren Ziele gäbe, als dem Staate zu dienen, erklärt er demnach für schlimmer als einen Rückfall in das Heidentum: sie ist ein Rückfall in die Dummheit.

Ferner wird die Kultur von allen denen gemißbraucht, welche sich eines häßlichen oder langweiligen Inhalts bewußt sind und über ihn durch die sog. „schöne Form“ täuschen wollen. Unter Kultur versteht man hier die Künste und Artigkeiten, mit denen das Leben verhübscht wird, eingeschlossen die gesamte Tanzmeister- und Tapezierempfindsamkeit, sowie die Bestrebungen. welche darauf abzielen, daß der Mensch sich auch in der Sprache nur noch um akademisch gutgeheißene Regeln und eine gewisse allgemeine Manierlichkeit bemühen solle. Dies ist das romanische Bildungsideal, das mit dem letzten Kriege von Frankreich nach Deutschland eingeführt ist; dabei soll die schöne Form den häßlichen Inhalt verstecken. Gebildetsein heißt nun, sich nicht merken lassen, wie elend und schlecht man ist, wie raubtierhaft im Streben, wie unersättlich im Sammeln, wie eigensüchtig und schamlos im Genießen. Dies aber ist gerade das feindseligste Gegenbild derjenigen deutschen Kultur, wie Nietzsche sie erstrebte. Nicht als ob er die schöne Form überhaupt für entbehrlich gehalten hätte! Gerade in Nietzsches Augen, der bei seiner aristokratischen Geistesveranlagung auf ein gefälliges Wohlverhalten, auf Zartheit und Korrektheit im Verkehr großen Wert legte, gehörte auch die Einhaltung der gesellschaftlichen Formen unzweifelhaft mit zu den Zeichen einer wirklichen Bildung, wie er denn nach der Aussage aller, die ihn persönlich kannten, an sich selbst in dieser Beziehung die peinlichsten Anforderungen stellte. „Wer unter Deutschen zu leben hat,“ bemerkt er in diesem Sinne, „leidet sehr an der berüchtigten Grauheit ihres Lebens und ihrer Sinne, an der Formlosigkeit, dem Stumpf- und Dumpfsinne, an der Plumpheit im zarteren Verkehre, noch mehr an der Scheelsucht und einer gewissen Versteckheit und Unreinlichkeit des Charakters; es schmerzt und beleidigt ihn die eingewurzelte Lust am Falschen und Unechten, am Übelnachgemachten, an der Übersetzung des guten Ausländischen in ein schlechtes Einheimisches: jetzt aber, wo nun noch jene fieberhafte Unruhe,

jene Sucht nach Erfolg und Gewinn, jene Überschätzung des Augenblicks als schlimmstes Leiden hinzugekommen ist, empört es ganz und gar, zu denken, daß alle diese Krankheiten und Schwächen grundsätzlich nie geheilt, sondern immer nur überschminkt werden sollen — durch eine solche Kultur der interessanten Form. Und dies bei einem Volke, welches Schopenhauer und Wagner hervorgebracht hat!“ [1])

Aber damit ist die Aufzählung derjenigen Mächte noch nicht erschöpft, welche die Kultur mißbrauchen. Dahin gehört ferner die Selbstsucht der Wissenschaft und das eigentümliche Wesen ihrer Diener, der Gelehrten. Die Wissenschaft übersetzt jede Erfahrung in ein dialektisches Frage- und Antwortspiel und in eine reine Angelegenheit des Kopfes; bei einer solchen Tätigkeit dorrt aber der Mensch bald aus, sodaß er nur noch mit den Knochen klappert. Es ist anzuraten, auch einmal die Gelehrten zu untersuchen und zu sezieren, nachdem sie selbst sich gewöhnt haben, alles in der Welt, auch das Ehrwürdigste, dreist zu betasten und zu zerlegen. Nietzsche kannte die Gelehrten zur Genüge aus persönlicher Erfahrung, und das Bild, das er von ihnen malt, läßt an abschreckenden Zügen nichts zu wünschen übrig. Er erklärt sie für ein durchaus unreines Metall, das aus den verschiedensten Antrieben und Reizen zusammengemischt sei: Neugier, ein gewisser dialektischer Spür- und Spieltrieb, Neigung zum Widerspruch, um die eigene Persönlichkeit fühlen zu lassen, der Trieb, gewisse Wahrheiten zu finden, die Niemandem weiter schaden, aber gewissen herrschenden Personen, Kasten, Meinungen, Kirchen, Regierungen u. s. w. nützen, Biederkeit und Sinn für das Einfache, der am Gewohnten hängt und die Wahrheit nur bei einfachen und gleichgültigen Dingen zu sagen pflegt, weil es hier der Trägheit mehr entspricht, die Wahrheit zu sagen, als sie zu verschweigen, Scharfsichtigkeit in der Nähe, verbunden mit großer Kurzsichtigkeit für die Ferne und das Allgemeine, dazu Nüchternheit und Gewöhnlichkeit ihrer Natur in Neigungen und Abneigungen, Unfähigkeit, das Seltene, Große und Ungemeine, also das Wichtige und Wesentliche zu verstehen und zu schätzen, Mangel an

[1]) I. I. 452 f.

Selbstbewußtsein, Treue gegen ihre Lehrer und Führer, weil sie nur durch sie Einlaß in die würdigen Hallen der Wissenschaft erlangt haben, in welche sie auf eigenem Wege niemals hineingekommen wären, gewohnheitsmäßiges Fortlaufen auf der Bahn, auf welche man sie gestoßen hat, und last not least das Motiv des Broterwerbs, das Streben, der Wahrheit nur insoweit zu dienen, als sie im stande ist, zu Gehalten und höheren Stellungen direkt zu befördern oder wenigstens die Gunst derer zu gewinnen, welche Brot und Ehren zu verleihen haben — das sind die hauptsächlichsten Züge, die Nietzsche an seinen Kollegen hervorhebt. Es ist klar: auch bei ihnen kann ein Wissen um das Ziel der Kultur nicht gefunden werden. Mögen alle die genannten Mächte sich scheinbar noch so sehr um die Kultur bemühen; sie fördern dieselbe im Grunde nur, um *sich* zu fördern, und begreifen ein Ziel nicht, welches höher steht als ihr Wohl und ihre Existenz. —

Das wahre Ziel der Kultur liegt für Nietzsche darin, den *Genius* zu erzeugen. Unter dem Genius aber versteht er zunächst nichts anderes, als *das eigene produktive Selbst* des Menschen, die nur ihm zugehörige, nur in ihm vorhandene Einzigkeit seines Wesens. „Ein Jeder trägt", wie Nietzsche sagt, „eine produktive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens; und wenn er sich dieser Einzigkeit bewußt wird, erscheint um ihn ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen." [1]) Wie der Mensch aus dem Gefühle seiner Sündhaftigkeit sich hin nach dem Heiligen sehnt, so hat er, als intellektuelles Wesen, im Hinblick auf seine Begabung sowohl wie auf sein sittliches Wollen, ein tiefes Verlangen nach dem Genius in sich. Hier ist die Wurzel aller wahren Kultur. Denn für gewöhnlich ist der Genius, wie gesagt, unter der Furchtsamkeit und Faulheit der Menschen verborgen, und der Einzelne hat sich damit in der Masse gleichsam selbst verloren. Aber der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: „*Sei du selbst!* das bist du alles nicht, was du jetzt

---

[1]) Ebd. 413.

tust, meinst, begehrst!"[1]), so ist damit die Möglichkeit gegeben, den Genius in sich zu entbinden.

Nun äußert sich die produktive Wesenheit eines Menschen nach Schopenhauer in der Philosophie, der Kunst und der Religion. Somit fällt die Aufforderung an den Einzelnen zur Selbstbefreiung oder zur Rückkehr zu seinem eigenen unverfälschten Wesen mit der Aufgabe zusammen, die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und damit zugleich auch außer uns zu fördern. Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen. In dem Bewußtsein dieses ihres Zweckes soll sie die günstigen Bedingungen aufsuchen und herstellen, unter denen jene großen Menschen entstehen können. Auf die Frage: wie erhält dein, des Einzelnen, Leben den höchsten Wert, die tiefste Bedeutung, antwortet Nietzsche: „Nur dadurch, daß du zum Vorteile der seltensten und wertvollsten Exemplare lebst, nicht aber zum Vorteile der Meisten, d. h. der, einzeln genommen, wertlosesten Exemplare. Und gerade diese Gesinnung sollte in einem jungen Menschen gepflanzt und angebaut werden, daß er sich selbst gleichsam als ein mißlungenes Werk der Natur versteht, aber zugleich als ein Zeugnis der größten und wunderbarsten Absichten dieser Künstlerin: es geriet ihr schlecht, soll er sich sagen; aber ich will ihre große Absicht dadurch ehren, daß ich ihr zu Diensten bin, damit es ihr einmal besser gelinge."[2])

Hier haben wir das Nietzschesche Kulturideal in seinem Unterschiede von allen ähnlichen bisher aufgestellten Idealen. Daß Kultur sich auf Selbstbefreiung gründe, daß sie „das Kind der Selbsterkenntnis jedes Einzelnen und des Ungenügens an sich" sei[3]) und in der Freiheit von allen dem Wesen des Menschen nicht entsprechenden Schranken bestehe, das ist auch von anderen, z. B. Hegel, hervorgehoben worden. Es kommt nur darauf an, was man unter dem Selbst versteht, dessen Freiheit angestrebt, und was als die Fessel aufgefaßt wird, von welcher loszukommen, das Ziel des Kulturprozesses bildet.

---

[1]) Ebd. 388.
[2]) Ebd. 443.
[3]) Ebd.

Nach Hegel und der an ihn sich anschließenden monistischen Geistesrichtung ist das Selbst letzten Endes das Absolute, Gott, und Kultur ist die Emanzipation des Menschen von der Natur, weil diese das geistige Wesen des Menschen seiner Absolutheit beraubt, indem sie dasselbe in individueller Weise einschränkt. Hier ist also das Ringen des Individuums nach der Freiheit des eigenen Selbst zugleich eine Befreiung Gottes von der Naturschranke: das Individuum ist nur Mittel zum Zwecke der göttlichen Freiheit, und die Kultur gipfelt in der Kunst, der Religion und der Philosophie, sofern in diesen das eigene Selbst des Menschen als identisch mit dem absoluten Wesen der Welt hervortritt und der Mensch, von der natürlichen Gebundenheit seines Ich befreit, sich hier gemäß seiner substantiellen Einheit mit Gott betätigt.

Auch Nietzsche schwebt, seinem Schopenhauerschen Ausgangspunkt entsprechend, bisweilen eine solche monistische Auffassung vor. Er erinnert an die Lehre des Paulus und der Mystik, wonach das Tier nur einer unvollkommenen Vorstufe zum Menschen angehört und die ganze Natur sich zu diesem hindrängt, um durch ihn vom Fluche des Tierlebens erlöst zu werden. Im Menschen hält das Dasein sich einen Spiegel vor, auf dessen Grunde das Leben nicht mehr sinnlos, sondern in seiner metaphysischen Bedeutsamkeit erscheint. Wie die Natur des Philosophen bedarf, so bedarf sie auch des Künstlers zu ihrer Selbsterkenntnis, so bedarf sie zuletzt auch des Heiligen, „an dem das Ich ganz zusammengeschmolzen ist, und dessen leidendes Leben nicht oder fast nicht mehr individuell empfunden wird, sondern als tiefstes Gleich-, Mit- und Einsgefühl in allem Lebendigen. Es ist kein Zweifel, wir alle sind mit ihm verwandt und verbunden, wie wir mit dem Philosophen und dem Künstler verwandt sind; es gibt Augenblicke und gleichsam Funken des hellsten liebevollsten Feuers, in deren Licht wir nicht mehr das Wort „ich“ verstehen, es liegt jenseits unseres Wesens etwas, das in jenen Augenblicken zu einem Diesseits wird, und deshalb begehren wir aus tiefstem Herzen nach den Brücken zwischen hier und dort.“ [1])

---

[1]) Ebd. 440f.

Aber Nietzsche bleibt bei dieser monistischen Auffassung nicht stehen, wonach der Künstler, der Philosoph und der Heilige, wie Schopenhauer lehrt, um der Erlösung der Natur bezw. des durch sie gebundenen Absoluten willen da sind. Ihm gilt nicht, wie jenem, das menschliche Selbst in seinem Grunde für das absolute Wesen, sondern umgekehrt das absolute Wesen als solches für das menschliche Selbst. Da er aber das Ich unmittelbar für absolut erklärt und also die von Descartes behauptete Identität des Bewußtseins und des Seins in individualistischem Sinne deutet, so kommt er auch nicht darüber hinweg, den Philosophen, Künstler und Heiligen als Selbstzweck anzusehen und das Ziel der Kultur darin zu setzen, ein geniales Individuum hervorzubringen. Nach dieser Ansicht ist es nicht die Natürlichkeit, was der Einzelne um seines Selbst willen überwinden soll, sondern die Konvention, der Einfluß einer falschen Bildung, welche dem Individuum die Absolutheit seines Selbst verhüllt und die produktiven Anlagen in ihm verschüttet. Auch so ist der Zweck der Selbstbefreiungsarbeit ein außereudämonistischer und insofern überindividueller, und Nietzsche weist eine Auffassung der Kultur mit Entrüstung zurück, welche sich den Begriff der letzteren mit demjenigen des Glücks verknüpft denkt; das Glück hat als solches nichts mit der Kultur zu tun. Aber das Überindividuelle besteht hier nicht, wie bei der monistischen Auffassung, darin, daß durch die Selbstbefreiung zugleich das absolute Wesen, die Gottheit von ihren Schranken erlöst wird, sondern daß der Einzelne über sich hinaus schafft und die Erzeugung eines von ihm selbst verschiedenen genialen Individuums fördert. „Dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermeßlich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst.“ [1]) Eine solche weltzweckliche Bedeutung kann der Einzelne natürlich nur erlangen, wenn er selbst in irgend welchem Sinne absolut ist; nur unter dieser Bedingung kann auch zugleich davon die Rede sein, daß durch ihn das Dasein erst Sinn und Bedeutung erhält und sich über sich selber klar wird. Darum gipfelt für Nietzsche die Be-

[1]) Ebd. 391.

deutung des genialen Menschen und speziell des Philosophen darin, daß er den Wert des Daseins neu festsetzt, und erklärt er es für die eigentümliche Arbeit aller großen Denker, „Gesetzgeber für Maß, Münze und Gewicht der Dinge zu sein.“ [1])

Jetzt verstehen wir, wie Nietzsche es meint, wenn er den Einzelnen, der Kultur erstrebt, sprechen läßt: „Ich sehe etwas Höheres und Menschlicheres über mir, als ich selber bin; helft mir alle, es zu erreichen, wie ich jedem helfen will, der Gleiches erkennt und am Gleichen leidet: damit endlich wieder der Mensch entstehe, welcher sich voll und unendlich fühlt im Erkennen und Lieben, im Schauen und Können und mit aller seiner Ganzheit an und in der Natur hängt als Richter und Wertmesser der Dinge.“ [2]) Das einzelne Individuum ist nach Nietzsche eine Monade, die sich um sich selber dreht, eine Substanz, die eben deshalb selbständig ist und keine höhere Wesenheit hinter sich hat. Der Sinn der Welt aber kann als solcher nur ein absoluter, über die einzelnen Glieder und Faktoren derselben übergreifender und hinausreichender sein. Gibt es also keine absolute Substanz im Sinne eines der Welt immanenten Gottes, kann mithin nur ein einzelnes Individuum als solches Weltzweck sein, so muß es als Individuum nicht bloß absolut sein, sondern diese seine Absolutheit auch in der Welt zum Ausdruck bringen. Dies kann es aber nur dadurch, daß es selbst den übrigen Individuen oder der Welt seine Gesetze vorschreibt. Nach der monistischen Auffassung des Kulturzwecks ist es Gott, der die Gesetze des Weltalls bestimmt und das Leben rechtfertigt, sofern es seinen Zwecken dient. Nietzsche dagegen ruft den Genius, d. h. den einzelnen genialen Menschen, auf, um zu hören, ob dieser, die höchste Frucht des Lebens, das Leben überhaupt rechtfertigen könne: „der herrliche schöpferische Mensch soll auf die Frage antworten: bejahst denn du im tiefsten Herzen dieses Dasein? Genügt es dir? Willst du sein Fürsprecher, sein Erlöser sein? Denn nur ein einziges wahrhaftiges Ja! aus deinem Munde — und das so schwer verklagte Leben soll frei sein.“ [3])

---

[1]) Ebd. 414 f.
[2]) Ebd. 443.
[3]) Ebd. 417 f.

So erweist sich auch die Nietzschesche Gedankenwelt als eine Umbildung und Weiterbildung der Schopenhauerschen Philosophie im individualistischen Sinne, wie wir eine solche u. a. auch bei Bahnsen, Hamerling, Mainländer und Wundt antreffen. Während aber bei den genannten Philosophen der Schwerpunkt in der Metaphysik, bezw. der Naturphilosophie und Psychologie liegt, hält Nietzsche vor allem an der ästhetischen und religiösen Stimmung der Schopenhauerschen Weltanschauung fest und bildet deren Erlösungslehre auf individualistischer und empirischer Basis im Sinne eines neuen Kulturideales weiter. In dieser Verbindung des ästhetischen, religiösen und kulturellen Moments mit dem Individualismus liegt der fascinierende Zauber von Nietzsches Weltanschauung, in ihr ein Hauptgrund für die Begeisterung, die sie bei ihrem Bekanntwerden zumal auf die jugendlichen und künstlerisch gestimmten Gemüter ausgeübt hat. Mit ihrem Gedanken, das bisherige Menschenwesen durch Entbindung seiner produktiven Kräfte, die heute durch historische, soziale und konventionelle Schranken eingedämmt sind, auf eine neue höhere Stufe seines Daseins zu erheben, das Individuum aus dem Dunkel der sozialen Gebundenheit in ein lichtes Reich der Freiheit, aus dem grauen Einerlei des Werktags zu einer sonntäglichen Kunst- und Feiertagsstimmung hinaufzuführen, hat Nietzsches Kulturphilosophie sich die Herren alle gewonnen, die an der Gegenwart leiden und die in der Befreiung der geknechteten Individualität, in der Erlösung des Einzelnen vom Drucke herrschender Vorurteile, Konventionen, Einrichtungen u. s. w. eine Hoffnung für die Zukunft erblicken.

Noch hat die Erlösungslehre Nietzsches nicht ihre höchste und letzte Form erhalten, noch fehlt in dem neuen Weltbilde, das Nietzsche auf dem dunkeln Untergrunde der Schopenhauerschen Philosophie mit leuchtenden, weithin sichtbaren Farben malt, manch charakteristischer Zug, der ihm erst seine eigentümliche Bedeutung verleihen sollte, noch sind die Konsequenzen aus den angedeuteten Grundlinien nicht gezogen, und auch der metaphysische Monismus seiner Herkunft von Schopenhauer ist noch nicht völlig von Nietzsche überwunden, sondern schwebt noch in zerflatternden Wolken vor der neuen Ansicht. Allein schon ist das Ziel als solches erfaßt der Weg betreten, auf

welchem Nietzsche mit jedem Schritte ihm immer näher kommen und immer klarer zum Bewußtsein seiner eigenen Bedeutung gelangen mußte.

Was veranlaßte Nietzsche, die Schopenhauersche Weltanschauung in der Richtung des von ihm vertretenen ästhetisch gefärbten Individualismus umzubilden? Wir haben schon darauf hingewiesen, wie die cartesianische Grundvoraussetzung Schopenhauers, nämlich die unmittelbare Identität des Seins und des Bewußtseins, sowohl eine monistische, wie eine individualistische Ausdeutung zuläßt. Der Gedanke, daß wir im eigenen Selbstbewußtsein das absolute Weltwesen selbst erfassen, läßt es logisch ebenso berechtigt erscheinen, das Ich ins absolute Wesen zu versenken, wie das absolute Wesen selbst ins Ich hereinzuziehen. Schopenhauer, der am Weltschmerz leidet und nach einer absoluten religiösen Erlösung von der Qual des ganzen Daseins strebt, ist abstrakter Monist, d. h. er betrachtet das Ich als eine im Grunde unwirkliche Erscheinung des absoluten Wesens und findet die Erlösung in der Freiheit vom Dasein selbst, in der gänzlichen Verneinung des Lebenswillens. Bei Nietzsche dagegen ist der Pessimismus in der Hauptsache eine Empfindung der kulturellen Not der Gegenwart; er findet den Mangel dieser Gegenwart in dem Fehlen der in sich abgerundeten Persönlichkeiten, er sieht das genialste Individuum seiner Zeit mühselig gegen diese ringen, dessen Werke von der kurzsichtigen Selbstsucht des Staates, dem Flachsinne der Erwerbenden, der trockenen Genügsamkeit der Gelehrten gleichgültig bei Seite geschoben: darum entscheidet er sich für die zweite individualistische Auffaßung der erwähnten Voraussetzung und faßt die Erlösung als Erziehung des Einzelnen zur Freiheit von den Hemmungen der schlechten Gegenwart auf. Denn auch von ihm gilt, was er von Schopenhauer bemerkt, daß er das unbeschreibliche Glück hatte, nicht nur in sich den Genius aus der Nähe zu sehen, sondern auch außer sich in einem ihm befreundeten Individuum. Was Goethe für Schopenhauer war, das war Wagner für Nietzsche. Nietzsches Kampf gegen seine Zeit war zugleich ein Kampf für das neue Kunstideal des Bayreuther Meisters. Wie nahe lag es da nicht, die Förderung der genialen Persönlichkeit, die

ihm selbst vor allem am Herzen lag, für das Ziel der Kultur überhaupt zu erklären, den eigenen subjektiven Genius, der das Wesen eines jeden Menschen bildet, hinter den objektiven Genius zurückzustellen und das Opfer des eigenen Selbst im Interesse jenes letzteren in dem gleichen Sinne zu verlangen, wie der Fromme es für den absoluten Weltgenius oder die Gottheit fordert! Nietzsche selbst hatte seine eigene Kraft in den Dienst der Wagnerschen Sache gestellt. Der überragenden Erscheinung von Wagners Persönlichkeit gegenüber war die Rücksicht auf das eigene Selbst bei ihm in den Hintergrund getreten. Kein Wunder, daß der Gedanke der subjektiven Selbstbefreiung ihm unwillkürlich in den anderen umschlug, dem objektiven Genius Luft und Licht zu schaffen.

So ist das neue Kulturideal, das Nietzsche aufstellt, ganz und gar durch seine persönliche Gefühlsweise bestimmt und kann nur aus der letzteren heraus verstanden werden. Daß bei diesem durch und durch persönlichen Charakter seiner Weltanschauung die den Einzelnen befreiende Macht, wodurch er zu seiner Aufgabe erzogen wird, nicht in irgend einem Abstraktum, wie der Wissenschaft, auch nicht in der Gottheit gefunden werden kann, wie dies die Religion behauptet, das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Nur der große Mensch, der selbst den Genius in sich entdeckt hat, vermag ihn auch in jedem andern zu entbinden. Hierzu aber eignet sich, wie gesagt, nach Nietzsche Niemand besser als Schopenhauer, der ihn selbst auf seinen Weg geführt hatte. —

Was Schopenhauer zum Führer auf dem Wege zum Genius vor allem geeignet erscheinen läßt, ist der Umstand, daß er selbst die Gefahren siegreich überwunden hat, die jeden auf diesem Wege bedrohen. Schopenhauer war ein ungewöhnlicher und folglich einsamer Mensch. Er war ganz und gar Einsiedler. Kein einziger wirklich gleichgestimmter Freund tröstete ihn, vielmehr hatte er die ganze Welt zu seinem Widersacher. „Wo es mächtige Gesellschaften, Regierungen, Religionen, öffentliche Meinungen gegeben hat, kurz, wo je eine Tyrannei war, da hat sie den einsamen Philosophen gehaßt. Denn die Philosophie eröffnet dem Menschen ein Asyl, wohin keine Tyrannei dringen kann, die Höhle des Innerlichen, das Labyrinth

der Brust: und das ärgert die Tyrannen. Dort verbergen sich die Einsamen, aber dort auch lauert die größte Gefahr der Einsamen. Diese Menschen, die ihre Freiheit in das Innerliche geflüchtet haben, müssen auch äußerlich leben, sichtbar werden, sich sehen lassen. Sie wissen, diese Einsamen und Freien im Geiste, daß sie fortwährend irgendworin anders scheinen, als sie denken. Während sie nichts als Wahrheit und Ehrlichkeit wollen, ist rings um sie ein Netz von Mißverständnissen; und ihr heftiges Begehren kann es nicht verhindern, daß doch auf ihrem Tun ein Dunst von falschen Meinungen, von Anpassung, von halben Zugeständnissen, von schonendem Verschweigen, von irrtümlicher Ausdeutung liegen bleibt. Das sammelt eine Wolke von Melancholie auf ihrer Stirn. Denn daß das Scheinen Notwendigkeit ist, hassen solche Naturen mehr als den Tod; und eine solche andauernde Erbitterung darüber macht sie vulkanisch und bedrohlich. Von Zeit zu Zeit rächen sie sich für ihr gewaltsames Sichverbergen, für ihre erzwungene Zurückhaltung. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus, mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Taten sind dann Explosionen, und es ist möglich, daß sie an sich selbst zu Grunde gehen. Gerade solche Einsame bedürfen Liebe, brauchen Genossen, vor denen sie wie vor sich selbst offen und einfach sein dürfen, in deren Gegenwart der Kampf des Verschweigens und der Verstellung aufhört. Nehmt diese Genossen hinweg, und ihr erzeugt eine wachsende Gefahr.“ [1])

Die zweite Gefahr, in deren Schatten Schopenhauer heranwuchs, war die Verzweiflung an der Wahrheit. Diese bedroht einen jeden, der von der kantischen Philosophie aus seinen Weg nimmt. Kant lehrt die Relativität aller unserer Erkenntnis. Damit bemächtigt sich der gewöhnlichen Köpfe der Skeptizismus, während bei den tätigsten und edelsten Geistern, die es niemals im Zweifel ausgehalten haben, eine Erschütterung und Verzweiflung an aller Wahrheit eintritt. Die Gefahr dieser Verzweiflung aber liegt darin, daß der Mensch am Einzelnen haften bleibt und den Blick für das große Ganze einbüßt. Schopenhauer dagegen stellte sich dem Bilde des

[1]) Ebd. 406ff.

Lebens als einem Ganzen gegenüber und überwand jene Gefahr, indem er es als Ganzes deutete.

Die dritte Gefahr, die schlimmste von allen, war die Doppelheit seines Wesens. Schopenhauer fühlte den Genius in sich, der ihm das Höchste verhieß, und doch lebte in ihm zugleich eine ungestüme Sehnsucht nach Heiligkeit, hinab in die Versöhnung von Erkennen und Sein, hinein in das Reich des Friedens und des verneinten Willens, hinüber nach der andern Küste, von der die Inder sagen. Und umringt von diesen Gefahren seiner Konstitution, war er noch dazu hineingestellt in eine Zeit, die das Bewußtsein ihres wahren Wertes verloren hatte, sodaß er die Frage nach dem Werte des Lebens ganz von neuem stellen mußte. Und hier nun liegt das eigentliche Vorbildliche und Erzieherische Schopenhauers, daß er nämlich, indem er seine eigene Zeit in ihren Vorurteilen, Schwächen und Lastern bekämpfte, sein eigenes Wesen reinigte und heilte, daß er sich selbst in seiner ihm zugehörigen Gesundheit wieder fand und den Genius in sich entdeckte. So aber wurde es ihm möglich, das Bild des Menschen in seiner ursprünglichen Reinheit aufzurichten, während die übrigen nur den selbstsüchtigen Wurm und die Angst vor der Allgemeinheit fühlen und dadurch von ihrem Wesen abgefallen sind. —

Es gibt nach Nietzsche drei Bilder des Menschen, aus deren Anblick die Sterblichen den Antrieb zu einer Verklärung ihres Lebens nehmen können: der Mensch Rousseaus in seinem revolutionären Drange zur Natur, mit der Gefahr zum Katilinarier zu werden, der Mensch Goethes, d. h. der beschauliche Mensch im hohen Stile, mit der Gefahr, zum Philister zu entarten, und endlich der Schopenhauersche Mensch. Dieser letztere ist der Mensch der Tat. Nietzsche denkt dabei jedoch nicht an irgendwelche äußerliche Aktion, sondern vielmehr an die innerliche Tat, welche darin liegt, daß der Mensch wahrhaftig ist, sowohl gegen sich, wie gegen andere. „Der Schopenhauersche Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich. Dieses Heraussagen des Wahren erscheint den andern Menschen als Ausfluß der Bosheit, denn sie halten die Konservierung ihrer Halbheiten und Flausen für eine Pflicht der Menschlichkeit und meinen, man müsse böse

sein, um ihnen also ihr Spielwerk zu zerstören."[1]) Aber es gibt eine Art, zu verneinen und zu zerstören, welche gerade der Ausfluß der Sehnsucht nach Heiligung und Errettung und daher im tiefsten Sinne bejahend ist, so sehr auch alles, was der Wahrhaftige tut, als ein Zerstören und Zerbrechen der Gesetze dieses Lebens erscheint. Dabei muß freilich sein Tun zu einem andauernden Leiden werden. Indessen der Schopenhauersche Mensch begehrt auch nichts für sich und sein persönliches Wohl. Er ist von einer wundersamen Gelassenheit, „in seinem Erkennen voll starken verzehrenden Feuers und weit entfernt von der kalten und verächtlichen Neutralität des sog. wissenschaftlichen Menschen, hoch emporgehoben über griesgrämige und verdrießliche Betrachtung, sich selbst immer als erstes Opfer der erkannten Wahrheit preisgebend und im Tiefsten von dem Bewußtsein durchdrungen, welche Leiden aus seiner Wahrhaftigkeit entspringen müssen. Gewiß, er vernichtet sein Erdenglück durch seine Tapferkeit, er muß selbst den Menschen, die er liebt, den Institutionen, aus deren Schoße er hervorgegangen ist, feindlich sein, er darf weder Menschen noch Dinge schonen, ob er gleich an ihrer Verletzung mitleidet, er wird verkannt werden und lange als Bundesgenosse von Mächten gelten, die er verabscheut, er wird, bei dem menschlichen Maße seiner Einsicht, ungerecht sein müssen, bei allem Streben nach Gerechtigkeit. Aber er darf sich mit den Worten zureden und trösten, welche Schopenhauer, sein großer Erzieher, einmal gebraucht: „Ein glückliches Leben ist unmöglich: das Höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf. Einen solchen führt der, welcher, in irgend einer Art und Angelegenheit, für das allen irgendwie zu gute Kommende mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird. Dann bleibt er am Schluß, wie der Prinz im Re corvo des Gozzi, versteinert, aber in edler Stellung und mit großmütiger Gebärde stehn. Sein Andenken bleibt und wird als das eines Heros gefeiert; sein Wille, durch Mühe und Arbeit, schlechten Erfolg und Undank der Welt ein ganzes Leben hindurch mortifiziert, erlischt in der Nirvana."[2])

[1]) Ebd. 427.
[2]) Ebd. 428f.

Offenbar hat Nietzsche bei dieser Schilderung des Schopenhauerschen Menschen niemanden anders als sich selbst im Auge. Kein anderer als er ist jener unerbittliche Wahrheitsucher, der doch zugleich selbst am meisten unter der Wahrheit leidet. Wie mit prophetischem Blicke nimmt er sein eigenes späteres Los vorweg und schildert sich in seiner Tapferkeit, womit er den Halbheiten und Flausen der Menschen zu Leibe rücken wird, wie in dem Mitleid, das es ihm bereiten wird, die andern Menschen zu verletzen. Noch bewahrt er seine gefährlichen Wahrheiten fest verschlossen in seinem Geiste und ahnt nur erst, welche Leiden es ihm kosten wird, wenn er als Zerstörer und Zerbrecher der Gesetze des Lebens, als neuer Richter und Wertmesser der Dinge hervortreten wird. Da richtet er den Blick auf Schopenhauer, seinen Erzieher, und stärkt sich an seinem Anblicke für den zu beginnenden heroischen Lebenslauf. Und wie er noch in diesem Blicke verweilt, durchschaut er ganz den Trug des Werdens, „dieses lügnerische Puppenspiel, über welchem der Mensch sich selbst vergißt;“ [1]) er beschließt, nicht länger mehr Spielzeug sein zu wollen, er will sich nicht um sich selbst betrügen, sich nicht aus seiner eigenen Höhle wegstehlen lassen: „Ich will mein bleiben,“ sagt er sich, und eine ungeheure Aufgabe steigt vor seiner Seele auf: alles Werdende zu zerstören, alles Falsche an den Dingen ans Licht zu bringen. Er weiß wohl, daß er darüber zu Grunde gehen wird, aber dies schreckt ihn nicht, denn die jetzige Unwahrheit, die er überall um sich herum gewahrt, dünkt ihm schlimmer als alle Leiden eines opfervollen Lebens. „Wer aber Unwahrheit in allem sucht und dem Unglücke sich freiwillig zugesellt, dem wird vielleicht ein anderes Wunder der Enttäuschung bereitet: etwas Unaussprechbares, von dem Glück und Wahrheit nur götzenhafte Nachbilder sind, naht sich ihm, die Erde verliert ihre Schwere, die Ereignisse und Mächte der Erde werden traumhaft, wie an Sommerabenden breitet sich Verklärung um ihn aus. Dem Schauenden ist es, als ob er gerade zu wachen anfinge, und als ob nur noch die Wolken eines verschwebenden

---

[1]) Ebd. 431.

Traumes um ihn her spielten. Auch diese werden einst verweht sein: dann ist es Tag.“ [1])

Die Schrift über „Schopenhauer als Erzieher“ ist in der Tat, wie Frau Förster sagt, eine seltsame Vision von ihres Bruders eigenem Leben, seinem Denken, seiner Zukunft. Nietzsche wollte die Bedeutung Schopenhauers für die werdende Kultur auseinandersetzen und entwarf dabei unwillkürlich ein Bild seiner eigenen Persönlichkeit mit ihren Stimmungen, Hoffnungen und Leiden. Darum ist keine der früheren Schriften Nietzsches für das Verständnis von dessen Philosophie so wichtig, wie „Schopenhauer als Erzieher“. Nicht genug, daß sie uns zum ersten Male einen tieferen Einblick in sein Kulturideal eröffnet: sie gibt uns auch den Schlüssel an die Hand, um die geheimsten Fächer seines Gedankenbauwerkes aufzuschließen, und weist uns zugleich die Richtung an, in welcher wir in Zukunft die treibende Kraft seiner Ideen zu suchen haben. —

Indessen Schopenhauer war in Nietzsches Augen doch nur die eine Säule der künftigen Kultur; die andere dagegen war Richard Wagner.

4. Die Kultur und das Kunstwerk von Bayreuth.

Seit jenen wundervollen Besuchen in Tribschen in den Jahren 1869—72, wo Nietzsche und Wagner „wie auf einer Insel der Seligen“ miteinander gelebt und einen wirklich idealen Freundschaftsbund geschlossen hatten, war die warme Anteilnahme beider für einander nicht erloschen. Wie zu Schopenhauer, blickte Nietzsche auch zu Wagner mit der Verehrung und Liebe eines Sohnes zu seinem Vater empor, und dieser war auch wirklich seinem so viel jüngeren Freunde gegenüber wie ein zärtlich besorgter Vater, nahm sich seiner mit rührender Sorgfalt an, teilte Glück und Leid mit ihm und weihte ihn ein in seine innersten Gedanken und Pläne. Besonders die „Geburt der Tragödie“ hatte die Freundschaft beider auf ihren Höhepunkt gebracht. Nietzsche war damals das Herz so übervoll von Verehrung und Bewunderung des Meisters gewesen, daß er, um

[1]) Ebd. 432.

etwas ganz Außerordentliches für Wagner zu tun, im Frühjahr 1872 ernstlich mit dem Plane umgegangen war, seine Professur niederzulegen und in deutschen Städten, von den Wagnervereinen eingeladen, Vorträge über die geplante Aufführung der Nibelungenfestspiele zu halten. Der Plan hatte sich zerschlagen, sowohl weil er sich nicht als praktisch erwiesen hatte, als auch weil Wagner selbst dagegen gewesen war, daß Nietzsche seine Professur aufgab. Aber wir besitzen noch den Entwurf zu den geplanten Vorträgen, die unter dem Titel „Bayreuther Horizontbetrachtungen über die angebliche deutsche Kultur der Gegenwart" als „Reden eines Hoffenden" gehalten werden sollten.[1]) Sie zeigen uns Nietzsche als einen unbedingten Anhänger Wagners, der ganz in dessen Gedankenwelt aufgeht und Wagners Kunst als das höchste Mittel zur Gewinnung einer wahrhaft deutschen Kultur und einer innerlichen Erneuerung des deutschen Geistes feiert.

Im Frühjahr 1872 war Wagner alsdann nach Bayreuth übergesiedelt, um das große Unternehmen seiner Nibelungenfestspiele vorzubereiten. Es kamen die „unvergleichlichen Tage" der Grundsteinlegung des Festspielhauses im Mai 1872, welcher Nietzsche beiwohnte, Tage, die er selbst einmal als die glücklichsten seines Lebens bezeichnet hat. „Es lag etwas in der Luft, das ich nirgends sonst spürte, etwas ganz Unsagbares und Hoffnungsreichstes." [2]) Es kam die wundervolle Tristanaufführung zu München im Sommer desselben Jahres, zu welcher Nietzsche mit seinem Freunde v. Gersdorff und Fräulein v. Meysenbug reiste, um sich den Genuß jenes grandiosen Wunderwerkes zu verschaffen, das für ihn immer das Bezauberndste gewesen war und seine begeisterte Anhängerschaft an Wagner zuerst begründet hatte.

Noch immer glaubte Nietzsche an Wagner. Wir haben gesehen, wie sehr seine neue Kulturauffassung, seine Ansicht über die Bedeutung des Genies für die Menschheit durch den Gedanken an Wagner beeinflußt war, wie das Opfer, das er

---

[1]) IX. 351—361.
[2]) Biogr. II. 77.

im Interesse der Kultur dem Genius gebracht sehen wollte, nur die Verallgemeinerung des Opfers war, das er selbst mit seiner Persönlichkeit dem Bayreuther Meister darbrachte. Er hatte sich in den Jahren seiner Freundschaft mit Wagner so sehr in diesen gleichsam hineingelebt, daß er sich dessen Stil nicht bloß, sondern auch dessen Ansichten vielfach zu eigen gemacht hatte, auch wo sie mit seinen eigenen Meinungen im Grunde nicht zusammenstimmten, z. B. hinsichtlich der Judenfrage. Dabei wurde ihm dies Anpassen an Wagners Persönlichkeit durchaus nicht immer leicht gemacht. Denn Wagner hatte zu viel Schlimmes von den Menschen erfahren, um nicht äußerst mißtrauisch selbst gegen seine besten Freunde zu sein. Auch war er höchst empfindlich, duldete keinen Widerspruch und verlangte unbedingte Unterwerfung unter seinen Willen. Das Mißtrauen war von seiner Seite einem Nietzsche gegenüber gewiß unberechtigt, denn dieser tat alles, um den Freund zufrieden zu stellen, und fragte sich bei allen seinen Handlungen und Gedanken stets, was Wagner dazu sagen werde. Indessen, als ahnte er, was ihm von dieser Seite her drohte, war Wagner gegen Nietzsche, trotz alles seines Wohlwollens, ganz besonders argwöhnisch und fürchtete, dieser ergebenste und wertvollste seiner Anhänger möchte ihm untreu werden.

Solange nun beide während Wagners Aufenthalt in Tribschen alle kleinen Reibungen und Mißverständnisse durch persönliche Aussprache beseitigen und begleichen konnten, hatte alles dies nicht viel zu bedeuten. Erst als sie sich nach Wagners Fortgange nach Bayreuth nur mehr selten sahen und Nietzsche des Freundes häufigen Einladungen, ihn in seinem neuen Heime zu besuchen, teils nicht Folge leisten konnte, teils nicht wollte, wuchs dessen Mißtrauen eben so sehr, wie Nietzsches Empfindlichkeit gegen Wagners Drängen, das er als eine Art Angriff auf seine persönliche Freiheit auffaßte. „Ich kann mir gar nicht denken,“ schrieb Nietzsche in diesem Sinne im Februar 1873 an v. Gersdorff, als dieser ihn darauf aufmerksam gemacht hatte, daß Wagner ihm das Abschlagen einer Einladung übel genommen habe, „ich kann mir gar nicht denken, wie man Wagner in allen Hauptsachen mehr Treue halten und tiefer ergeben sein könne, als ich es bin: wenn ich

es mir denken könnte, würde ich's noch mehr sein. Aber in kleinen untergeordneten Nebenpunkten und in einer gewissen für mich notwendigen beinahe „sanitarisch“ zu nennenden Enthaltung von häufigerem persönlichem Zusammenleben muß ich mir meine Freiheit wahren, wirklich nur um jene Treue in einem höheren Sinne halten zu können.“ [1])

Es kam hinzu, daß beide im Grunde doch zu verschieden geartet waren, um das Freundschaftsverhältnis auf die Dauer in der alten Weise aufrecht erhalten zu können: Nietzsche eine vornehme, zarte, etwas schüchterne Natur, die sich bei jeder Berührung mit der rauhen Wirklichkeit scheu in sich zurückzog, Wagner dagegen impulsiv, draufgängerisch, ein Mann, der im Kampfe mit dem Leben hart und gewalttätig geworden war und, was die gesellschaftlichen Formen anbetraf, auf die Nietzsche so großes Gewicht legte, das ungezügelte Benehmen der künstlerischen Bohème niemals ganz ablegen konnte. Wenn Wagner in übermütiger Laune mit guten und schlechten Witzen um sich warf und in sächsischem Dialekte unfeine Anekdoten erzählte, so empfand Nietzsche dies äußerst unangenehm und wenig im Einklange mit dem Ideale des Genius als Kulturträgers, wie er ihn in Wagner verehrte. Wagner aber merkte dies, und es reizte ihn zu noch schlimmeren Witzen, die Nietzsches feines Gefühl aufs tiefste verletzten.

Diese Seiten von Wagners Natur waren in Tribschen weniger hervorgetreten, wo das Glück des künstlerischen Schaffens sein Wesen verklärt und die Zurückgezogenheit von der Welt die dunklen Dämonen in seiner Brust gebändigt hatte. Aber nun stand Wagner wieder mitten im Kampfe, nun rang er mit den Hindernissen und Schwierigkeiten, die sich seinem Unternehmen in den Weg stellten, und da ließ er seiner alten unbändigen Natur die Zügel schießen, legte sich keinen Zwang auf, ließ seine persönliche Gereiztheit über den langsamen Fortgang seines Lebenswerkes auch an seiner näheren Umgebung aus und quälte diese mit seiner maßlosen Heftigkeit, seinem Mißtrauen, seiner erkünstelten Lustigkeit. Und auch die Künstlereitelkeit Wagners, seine Einseitigkeit, sein ungerechtes Ab-

[1]) Briefe I. 236.

sprechen über andere zeitgenössische Musiker stieß Nietzsche zurück. Einmal, im August 1874, „versuchte“ Nietzsche ihn mit dem „Triumphlied“ von Brahms, das ihm selbst ausnehmend gefallen hatte. Aber Wagner bestand die Probe schlecht. Er geriet über das Lob, das Nietzsche Brahms zollte, in eine maßlose Wut, und das empörte Nietzsche: er fand, daß Wagner sich nicht „groß“ gezeigt hatte.

Dazu kam endlich noch ein Anderes. In der Entfernung von Wagner kam es Nietzsche zum Bewußtsein, wie dessen Hinneigung zu ihm zum Teil doch nur auf den Diensten beruhte, die er selbst der Sache des Meisters leistete. Schon nach der Vollendung der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung hatte es ihn tief verletzt, zu hören, daß Wagner sich über den Nutzen und Nachteil der Historie kühl und enttäuscht ausgesprochen hatte, weil hier nicht seine Sache geführt worden war, und wenn auch der briefliche Dank, den Wagner ihm für die Übersendung seiner Schrift gespendet, hiervon nichts hatte merken lassen, so war doch ein bitterer Stachel in Nietzsche zurückgeblieben. Es wurde diesem mehr und mehr peinlich, zu denken, daß er in Bayreuth nur als Wagnerschriftsteller geschätzt wurde und daß er nur das bewundern und verehren sollte, was in Bayreuth gebilligt wurde. Je mehr er sich gleichzeitig bei der Abfassung seiner Schriften seiner Eigenart bewußt wurde und sich im Geiste auf Wegen ertappte, die ihn über seinen bisherigen Standpunkt hinausführten und ihm manches in einem ganz neuen Lichte zeigten, desto mehr erweiterte sich die Entfernung zwischen ihm und Wagner. Und so ist es denn am Ende nicht zu verwundern, wenn sich in seinen „Gedanken über Wagner“, die er im Januar 1874 niederschrieb, Äußerungen finden, die, wenn sie Wagner zu Ohren gekommen wären und Nietzsche es damals schon gewagt hätte, ihre Konsequenzen zu ziehen, gewiß bereits in jener Zeit den Bruch zwischen beiden herbeigeführt haben würden.

Nietzsche spricht hier zunächst von den „Maßlosigkeiten der Begabung Wagners“. Er findet, daß aus Bach und Beethoven eine „reinere Natur“ hervorleuchte. „Das Ekstatische ist bei Wagner oft gewaltsam und nicht naiv genug, sondern

durch starke Kontraste zu stark in Szene gesetzt.“ [1]) Auch tadelt er das Tyrannische in Wagners Natur, das keine anderen Götter neben sich gelten lasse, und macht über den Politiker Wagner, über dessen Verhältnis zur Revolution, zum König von Bayern und zum Antisemitismus höchst ketzerische Bemerkungen. Aber auch gegenüber dem Künstler Wagner beginnen sich bei Nietzsche Zweifel zu regen. Im Begriffe des musikalischen Dramas findet er Widersprüche. Es scheint ihm absurd, daß die Musik nur als Mittel des Ausdrucks dienen solle. Die Musik in den Dienst der naturalistischen Leidenschaft zwingen, dünkt ihm gefährlich. Er meint, daß sie dabei zur Formlosigkeit entarten müsse und findet selbst im Tristan in dieser Hinsicht Exzesse der bedenklichsten Art. Was Wagner als Denker anbetrifft, so macht er auf gewisse reaktionäre Momente bei ihm aufmerksam, auf seine Sympathie mit dem Mittelalterlich-Christlichen, seine Vorliebe für das Wunderhafte, seinen zur Schau getragenen deutschen Patriotismus. Endlich wird auch der Schriftsteller von ihm getadelt. „Er komponiert nicht: das Gesamte kommt nicht zur Anschauung. Im einzelnen schweift er ab, ist dunkel und nicht harmlos und überlegen. Er hat keine heitere Anmaßung. Es ist ihm alle Anmut, Zierlichkeit versagt, auch dialektische Schärfe“ [2]) — lauter Einwände, die freilich auch ganz ebenso gut auf Nietzsches eigene Schriftstellerei angewendet werden könnten. Ja, selbst an Wagners reformatorischer Fähigkeit scheint Nietzsche irre zu werden, sei doch trotz aller seiner Bemühungen bisher in Deutschland alles beim Alten geblieben. Und überhaupt: „Die Bedeutung der Kunst, wie sie Wagner hat, paßt nicht in unsere gesellschaftlichen und arbeitenden Verhältnisse.“ [3])

Nietzsche glaubt also offenbar selbst nicht mehr recht an die erlösende Bedeutung der Kunst für die Kultur. Die Kunst kann die Wirklichkeit nicht verbessern, sondern nur über sie hinwegtäuschen. Und wie die völlige Verzweiflung an seinen eigenen bisherigen Idealen klingt der Ausspruch: „Ob

---

[1]) X. 399.
[2]) Ebd. 410f.
[3]) Ebd. 402.

wohl ein Mensch besser zu werden vermag durch diese Kunst und durch Schopenhauers Philosophie? Gewiß in Betreff der Wahrhaftigkeit. Wenn nur in einer Zeit, in der die Lüge und Konvention so langweilig und uninteressant ist, die Wahrhaftigkeit nicht so interessant wäre. So unterhaltend! Ästhetisch reizvoll!"[1])

Daß Nietzsche es unter solchen Umständen im Sommer 1875 keineswegs unangenehm empfand, durch seine schlechte Gesundheit verhindert zu sein, den Proben in Bayreuth beizuwohnen, ist begreiflich. Nietzsche weilte damals zur Kur in Steinabad im Schwarzwald. Als aber von allen Seiten die Briefe der Freunde, die sämtlich in Bayreuth versammelt gewesen waren, eintrafen und ihm von den Wundern meldeten, die sie dort erlebt hatten, da drängte er noch einmal alle seine Bedenken gegen Wagner zurück, und in dankbarer Erinnerung an das, was ihm dieser bisher gewesen, an all die Stunden reinsten sonnenhellen Glückes, die er ihm verdankte, beschloß er, auch seinerseits etwas zu den Festspielen beizusteuern und den Meister in einer eigenen Schrift zu feiern. Wohl beschäftigten ihn damals ganz andersartige Pläne. Er wollte ein großes Buch über die Griechen schreiben, zu dem er seit langem die Materialien gesammelt hatte. Auch arbeitete er gerade an der vierten unzeitgemäßen Betrachtung, die den Titel „Wir Philologen" tragen sollte und die schon ziemlich weit gediehen war, und ebenso wartete die Schrift über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" noch der Vollendung. Nun aber stellte er alle diese Arbeiten zurück und machte sich im August 1875 an eine neue Schrift über „Richard Wagner in Bayreuth."

Indessen die Arbeit ging ihm nur langsam vorwärts. Zu viel zwiespältige Empfindungen kämpften in seiner Brust und ließen bei ihm keine rechte Freude an dem Werke aufkommen. Im Oktober legte er die Schrift als „unpublizierbar" ganz bei Seite und wollte schon völlig darauf verzichten, sie herauszugeben. Als jedoch im nächsten Jahre die Zeit der Festspiele heranrückte, da nahm er sie von neuem wieder vor und brachte sie im Sommer 1876 zu Ende, so daß sie noch als Festschrift

[1]) Ebd. 403.

zur Eröffnung der Bayreuther Spiele erscheinen konnte. Nietzsche war selbst mit ihr nicht ganz zufrieden. Er meinte, man müsse den Zwang herauslesen können, den er sich bei ihrer Abfassung hatte antun müssen. Besonders in Betreff Wagners selbst war er aus diesem Grunde nicht ohne Besorgnis. Allein die Briefe aus Bayreuth lauteten begeistert, wie immer. Am 12. Juli schrieb ihm Wagner — es war der letzte Brief, den Nietzsche von ihm empfing —: „Freund! Ihr Buch ist ungeheuer! Wo haben Sie nur die Erfahrung von mir her? Kommen Sie nur bald und gewöhnen Sie sich durch die Proben an die Eindrücke. Ihr Richard Wagner." Nietzsche atmete auf. Man hatte also in Bayreuth nichts gemerkt.

Übrigens dürfte es auch schwer sein, die wahre Gesinnung, in welcher die Schrift verfaßt ist, aus ihr selbst unmittelbar herauszulesen. Theobald Ziegler meint zwar, dieselbe läse sich schwerfälliger als die übrigen unzeitgemäßen Betrachtungen, sie sei „nicht frei von Dunkelheit und Unbestimmtheit", und behauptet, ihr „das Gewaltsame und Forcierte, das Gepreßte und Gequälte" deutlich anmerken zu können.[1]) Es erscheint jedoch sehr fraglich, ob, wenn er nicht schon vorher von Nietzsches wahrer Stimmung Kenntnis gehabt hätte, er alles dies gleichfalls noch gefunden haben würde. Hat doch „Richard Wagner in Bayreuth" bisher immer mit Recht für die schönste Schrift in der ganzen Wagnerlitteratur gegolten, und tatsächlich hat sie in dieser Hinsicht durch die Veröffentlichung der Nachträge zu Nietzsches Werken für den Unbefangenen nichts eingebüßt. Es ist wahr, wenn man die gleichzeitigen Aufzeichnungen Nietzsches vergleicht, so zeigt sich, daß manches, was in der Schrift als Lob erklingt, von Nietzsche ursprünglich als Tadel gemeint war; auch befindet sich die Entschiedenheit, womit er sich öffentlich über Wagner ausläßt, in einem seltsamen Kontraste zu der Unsicherheit, womit er für sich selbst über den Meister angefangen hatte, zu urteilen. Allein abgesehen hiervon, lodert in „Richard Wagner in Bayreuth" noch einmal Nietzsches ganze Begeisterung für seinen großen Freund in mächtigen Flammen empor und läßt ihn Wendungen

---

[1]) Theob. Ziegler: „Friedrich Nietzsche." 1900. 67. 70.

zur Charakteristik von Wagners Schaffen von einer so hinreißenden Kraft des Ausdrucks finden, daß sie alles sonst über diesen Gegenstand Gesagte weit hinter sich zurücklassen.

Die Schrift weist zunächst auf die große Bedeutung des Bayreuther Ereignisses hin. „Es ist die erste Weltumsegelung im Reiche der Kunst, wobei nicht nur eine neue Kunst, sondern die Kunst selber entdeckt wurde.“ [1]) Aber die Gebildeten haben bis jetzt nur erst sehr wenig Verständnis für dies Ereignis gezeigt, sodaß alle die, welche das Bayreuther Fest begehen, als „unzeitgemäße Menschen“ empfunden werden: „sie haben anderswo ihre Heimat als in der Zeit und finden anderwärts sowohl ihre Erklärung als ihre Rechtfertigung.“ [2]) In Bayreuth ist daher auch der Zuschauer anschauenswert. „Ein weiser betrachtender Geist, der aus einem Jahrhundert ins andere ginge, die merkwürdigen Kulturregungen zu vergleichen, würde dort viel zu sehen haben; er würde fühlen müssen, daß er hier plötzlich in ein warmes Gewässer gerate, wie einer, der in einem See schwimmt und der Strömung einer heißen Quelle nahe kommt: aus anderen tieferen Gründen muß diese emporkommen, sagt er sich, das umgebende Wasser erklärt sie nicht und ist jedenfalls selber flacheren Ursprungs“.[3]) Um dies Ereignis ganz zu würdigen, dazu bedarf es des „großen Blickes“, mit welchem Wagner selbst in sich hineinschaute an jenem denkwürdigen Maitage der Grundsteinlegung auf der Anhöhe von Bayreuth, als er bei strömendem Regen und verfinstertem Himmel mit einigen seiner Getreuen zur Stadt zurückfuhr. „Er begann an diesem Tage sein sechzigstes Lebensjahr: alles Bisherige war die Vorbereitung auf diesen Moment. Man weiß, daß Menschen im Augenblick einer außerordentlichen Gefahr oder überhaupt in einer wichtigen Entscheidung ihres Lebens durch ein unendlich beschleunigtes inneres Schauen alles Erlebte zusammendrängen und mit seltenster Schärfe das Nächste wie das Fernste wiedererkennen. Was mag Alexander der Große in jenem Augenblicke gesehen haben, als er Asien und

---

[1]) I. 500.
[2]) Ebd. 499.
[3]) Ebd.

Europa aus einem Mischkrug trinken ließ? Was aber Wagner an jenem Tage innerlich schaute — wie er wurde, was er ist, was er sein wird — das können wir, seine Nächsten, bis zu einem Grade nachschauen: und erst von diesem Wagnerischen Blick aus werden wir seine große Tat selber verstehen können, um mit diesem Verständnis ihre Fruchtbarkeit zu verbürgen." [1])

Demnach schildert nun also die Schrift zunächst, wie der Künstler wurde, wie langsam und schwer er sich unter den denkbar ungünstigsten Umständen entwickelte, bis mit dem Eintritt seiner geistigen und sittlichen Mannbarkeit das Drama seines Lebens beginnt und seine Natur nun, in furchtbarer Weise vereinfacht, in zwei Triebe oder Sphären auseinandergerissen, vor uns dasteht: „Zu unterst wühlt ein heftiger Wille in jäher Strömung, der gleichsam auf allen Wegen, Höhlen und Schluchten ans Licht will und nach Macht verlangt." Auf ihn läßt sich „ein liebevoller, mit Güte und Süßigkeit überschwänglich mild zuredender Geist" nieder, „dem die Gewalttat und die Selbstzerstörung verhaßt ist, und der niemand in Fesseln sehen will".[2]) Dieser zeigt ihm den Weg, und die Reihenfolge der von ihm geschaffenen Gestalten offenbart uns das innerste Werden von Wagners eigener Seele.

Durch alle diese Gestalten nämlich von Rienzi bis Wotan und Brünnhilde „geht ein verbindender unterirdischer Strom von sittlicher Veredelung und Vergrößerung hindurch, der immer reiner und geläuterter flutet". Im Ringe des Nibelungen schuf Wagner „die sittlichste Musik", zum Beispiel dort, wo Brünnhilde von Siegfried erweckt wird: „hier reicht er hinauf bis zu einer Höhe und Heiligkeit der Stimmung, daß wir an das Glühen der Eis- und Schneegipfel in den Alpen denken müssen: so rein, einsam, schwer zugänglich, trieblos, vom Leuchten der Liebe umflossen erhebt sich hier die Natur; Wolken und Gewitter, ja, selbst das Erhabene sind unter ihr." [3]) Was aber alle diese verschiedenen Gestalten zum Ausdruck bringen, das

---

[1]) Ebd. 501.
[2]) Ebd. 504 f.
[3]) Ebd. 505 f.

ist die Treue, die eigenste Urerfahrung Wagners, „daß die eine Sphäre seines Wesens der anderen treu blieb, aus freier selbstlosester Liebe Treue wahrte, die schöpferische schuldlose lichtere Sphäre der dunklen unbändigen und tyrannischen.“ [1])

Freilich floß aus dem Verhältnis der beiden Triebe zu einander für Wagner eine überreiche Quelle des Leidens, und schwer genug wurde es ihm oft, Treue zu halten und er selbst zu bleiben. Er lernte die Versuchungen und die Not des Lebens kennen, er verzweifelte zwar nicht, ohne doch zu glauben. Dann sehnte er wohl den erlösenden Tod herbei, aber die Hoffnung riß ihn immer wieder zurück ins Leben; in der Maßlosigkeit jedoch, womit er sich ihr hingab, in der Art, wie sich seine Vorstellung ins Ausschweifende verlor, wenn einmal plötzlich der Mangel nachließ, liegt das Anzeichen dafür, daß er doch nicht fest an jene Hoffnung glaubte, sondern sich nur an ihr berauschte. Daher kommt es, daß sein Leben sehr viel von der Komödie an sich hat und den Eindruck einer grotesken Würdelosigkeit ganzer Strecken hervorruft. Und noch eine andere Gefahr bedrohte ihn. Das war sein ungeheurer Drang nach Wissen. Er befriedigte ihn durch die Historie und die Philosophie. Aber während diese beiden für die meisten Menschen zu einem Opiat gegen alles Umwälzende und Erneuernde werden, gewann Wagner aus ihnen nur eine gesteigerte Entschiedenheit und Unbeugsamkeit für sein Wollen. Er ging nicht nur durch das Feuer verschiedener philosophischer Systeme hindurch, ohne sich zu fürchten, sondern auch durch den Dampf des Wissens und der Gelehrsamkeit und hielt seinem höheren Selbst Treue, welches von ihm Gesamttaten seines vielstimmigen Wesens erheischte und ihn leiden und lernen hieß, um jene Taten verrichten zu können.

So wuchs der Künstler zu einer der ganz großen Kulturgewalten empor, zu einer Art „Gegenalexander“, einem Vereinfacher der Welt, der kam, um den gordischen Knoten der hellenischen Kultur nicht zu lösen, sondern gerade, ihn von neuem zu binden, nachdem er gelöst war, d. h. die entgegengesetzten Elemente der modernen und der hellenischen Kultur mit ein-

---

[1]) Ebd. 506.

ander zu vereinigen. Dem widerspricht es nicht, daß Wagner unmittelbar nur als Reformator des Theaters auftrat. Denn es ist gar nicht möglich, die höchste und reinste Wirkung der theatralischen Kunst herzustellen, ohne nicht überall, in Sitte und Staat, in Erziehung und Verkehr, zu erneuern. Wie aber die unwürdige Stellung unserer Künste zum Leben ein Symbol der Entartung dieses Lebens ist, so muß aus einer Regeneration der Kunst zugleich auch ein neues Leben hervorblühen.

Nicht als ob die Kunst eine Lehrerin und Erzieherin für das unmittelbare Handeln wäre! Die Kunst ist vielmehr die Tätigkeit des Ausruhenden. Aber indem sie den Schein einer einfacheren Welt, einer kürzeren Lösung der Lebensrätsel erregt, so löst sie in uns die Spannung zwischen der allgemeinen Erkenntnis der Dinge und dem geistig sittlichen Vermögen des Einzelnen; ohne diese Lösung würde der Einzelne an dem Ungenügen mit der Beschränktheit seiner Persönlichkeit zu Grunde gehen. Es ist die höchste Aufgabe der Kunst und speziell der Tragödie, daß sie den Einzelnen zu etwas Überpersönlichem weiht. Er soll die schreckliche Beängstigung, welche der Tod und die Zeit dem Individuum macht, verlernen; er soll tragisch gestimmt werden. „Und wenn die ganze Menschheit einmal sterben muß — wer dürfte daran zweifeln! — so ist ihr als höchste Aufgabe für alle kommenden Zeiten das Ziel gestellt, so ins Eine und Gemeinsame zusammenzuwachsen, daß sie als ein Ganzes ihrem bevorstehenden Untergange mit einer tragischen Gesinnung entgegengehe; in dieser höchsten Aufgabe liegt alle Veredelung der Menschen eingeschlossen“ [1]) — eine Ansicht, in welcher Nietzsche sich nahe mit dem von ihm verspotteten Hartmann berührt. „Es gibt nur Eine Hoffnung und Eine Gewähr für die Zukunft des Menschlichen: sie liegt darin, daß die tragische Gesinnung nicht absterbe.“ [2])

Diese Gesinnung nun befördert die Tragödie. Zu dieser Gesinnung erzieht Bayreuth den Menschen. Es ist der größte Irrtum, als sei es hier allein um die Kunst rein als solche zu tun. Vielmehr bedeutet jener Name „die Morgenweihe am Tage

---

[1]) Ebd. 523.

[2]) Ebd.

des Kampfes." [1]) „Wir sehen im Bilde jenes tragischen Kunstwerkes von Bayreuth den Kampf der Einzelnen mit allem, was ihnen scheinbar als unbezwingliche Notwendigkeit entgegentritt, mit Macht, Gesetz, Herkommen, Vertrag und ganzen Ordnungen der Dinge." [2]) Daraus schöpft der Einzelne für sich den Mut zum Kampfe, dadurch verwandelt er sich in den tragischen Menschen: das Individuum entäußert sich seiner eigenen Persönlichkeit, gibt sich hin an den Genius Wagners und nimmt damit an dessen höchster Kraftäußerung teil.

Diese Kraft aber ist diejenige einer dämonischen Übertragbarkeit und Selbstentäußerung seiner Natur, wie sie das Wesen des dithyrambischen Dramatikers, der Schauspieler, Dichter und Musiker in Eins ist, ausmacht. In diesem Sinne ist Wagner der Urdramatiker, der gar nicht anders kann, als in allen Künsten zugleich denken, der Mittler und Versöhner zwischen getrennten Sphären, der Wiederherstellung einer Ein- und Gesamtheit des künstlerischen Vermögens, welche gar nicht erraten und erschlossen, sondern nur durch die Tat gezeigt werden kann. Er ist der Alldramatiker, dessen wir bedürfen, „damit er uns aus der furchtbaren Spannung wenigstens auf Stunden erlöse, welche der sehende Mensch jetzt zwischen sich und den ihm aufgebürdeten Aufgaben empfindet. Mit ihm steigen wir auf die höchsten Sprossen der Empfindung und wähnen uns dort erst wieder in der freien Natur und im Reich der Freiheit; von dort aus sehen wir, wie in ungeheuren Luftspiegelungen, uns und unseres Gleichen im Ringen, Siegen und Untergehen als etwas Erhabenes und Bedeutungsvolles, wir haben Lust am Rhythmus der Leidenschaft und am Opfer derselben, wir hören bei jedem gewaltigen Schritte des Helden den dumpfen Wiederhall des Todes und verstehen in dessen Nähe den höchsten Reiz des Lebens." [3]) So kehren wir, zu tragischen Menschen umgewandelt, in getrösteter Stimmung zum Leben zurück und sind nun im stande, das Leben leicht zu nehmen, nachdem wir es in der Kunst der dithyrambischen Dramatik mit so ungemeinem Ernst erfaßt haben.

[1]) Ebd. 520.
[2]) Ebd. 521.
[3]) Ebd. 542.

Als in Wagner der herrschende Gedanke seines Lebens aufstieg, vom Theater aus eine unvergleichliche Wirkung auszuüben, da war er sich über das Wie dieser Wirkung noch nicht gleich von Anfang an klar. Er wollte — es war dies der Ausdruck jenes finstern, nach Macht und Glanz unersättlich verlangenden persönlichen Willens in ihm — um jeden Preis siegen und erobern, wie noch kein Künstler, er wollte womöglich mit Einem Schlage zu jener tyrannischen Allmacht kommen, zu welcher es ihn dunkel trieb, und er meinte, daß die große Oper das Mittel sei, wodurch er dies Ziel erreichen könnte. Allein wie man auf diesem Gebiete vermittelst des Effektes zum Herrn würde, darauf verstand sich Meyerbeer besser, und so erkannte er im Gegensatze zu diesem seinen Irrtum, kam er zur Einsicht über den modernen Erfolg, das moderne Publikum und das ganze moderne Kunst-Lügenwesen und wurde er damit zum Kritiker des „Effektes“.

Die moderne Kunst ist Luxus und dient zur Befriedigung von Scheinbedürfnissen; das begriff er und verwarf die ganze seelenlose und seelenharte Gesellschaft, für welche die Kunst nur ein Mittel gegen die Erschöpfung und die Langeweile ihres Daseins bildet. Die Wut und der Ekel über sie und das Mitleid mit dem Volke machten Wagner zum Revolutionär. Nun suchte er nach dem Volk, als dem einzig würdigen Zuschauer und Zuhörer des Kunstwerks, wie er es erträumte, und legte sich die Frage vor, wie entsteht das Volk? Wenn eine Vielheit dieselbe Not litte, wie er selbst, gab er sich zur Antwort. Und so trat er mit dem „Tannhäuser“ und dem „Lohengrin“ vor die Menschen hin mit der Frage: „Wo seid ihr, welche ihr gleich leidet und bedürft, wie ich?“ Aber niemand gab ihm Antwort, niemand verstand die Frage. Da wirft der Genius der dithyrambischen Dramatik die letzte Hülle von sich: er ist vereinsamt, er hofft nicht mehr: so steigt sein Weltblick in die Tiefe hinab bis zum Grunde: „dort sieht er das Leiden im Wesen der Dinge und nimmt von jetzt ab, gleichsam unpersönlicher geworden, seinen Teil von Leiden stiller hin.“ [1]) Das Begehren nach höchster Macht tritt nun ins Kunstwerk über;

[1]) Ebd. 552 f.

er spricht durch seine Kunst nur noch mit sich, nicht mehr mit einem Publikum oder Volke, nur von dem einen Willen erfüllt: „sich mit sich zu verständigen, über das Wesen der Welt in Vorgängen zu denken, in Tönen zu philosophieren,“[1]) Zeugnis dessen ist „Tristan und Isolde“, „das eigentliche opus metaphysicum aller Kunst, ein Werk, auf dem der gebrochene Blick eines Sterbenden liegt, mit seiner unersättlichen süßesten Sehnsucht nach den Geheimnissen der Nacht und des Todes, fern weg von dem Leben, welches als das Böse, Trügerische, Trennende in einer grausenhaften gespenstischen Morgenhelle und Schärfe leuchtet.“[2]) Und derselbe Künstler schafft nach ganz kurzer Zeit ein dem Tristan so entgegengesetztes Werk, wie die „Meistersinger von Nürnberg“, das Werk jener eigentlich und einzig deutschen Heiterkeit, die Luther und Beethoven auch gekannt haben, „jene goldhelle durchgegohrne Mischung von Einfalt, Tiefblick der Liebe, betrachtendem Sinne und Schalkhaftigkeit, wie sie Wagner als den köstlichsten Trank allen denen eingeschenkt hat, welche tief am Leben gelitten haben und sich ihm gleichsam mit dem Lächeln der Genesenden wieder zukehren.“[3])

Und da geschah etwas, was ihn aufhorchen ließ: die Freunde kamen, eine unterirdische Bewegung vieler Gemüter kündigte sich ihm an. Es war noch nicht das Volk, wie er es ersehnte, aber der Keim und erste Lebensquell einer in ferner Zukunft vollendeten wahrhaft menschlichen Gesellschaft. Und der Krieg kam und gab ihm den Glauben an die Deutschen zurück und erfüllte ihn mit neuer Hoffnung. Da erinnerte er sich seiner Pflicht der Treue, wie es an ihm wäre, sein größtes Werk, den „Ring des Nibelungen“, vor den mißverständlichen Erfolgen und Verunstaltungen zu schützen. denen seine übrigen Werke bisher ausgesetzt gewesen waren, das Werk in seinem eigensten Rhythmus, zum Beispiel für alle Zeiten hinzustellen. So erfand er den Gedanken von Bayreuth: „zum Heile einer fernen, einer nur möglichen, aber unbeweisbaren Zukunft ausgedacht, für die Gegenwart und die nur gegenwärtigen Menschen

[1]) Ebd. 553.
[2]) Ebd. f.
[3]) Ebd. 554.

nicht viel mehr als ein Rätsel oder ein Greuel, für die Wenigen, die an ihm helfen durften, ein Vorgenuß, ein Vorausleben der höchsten Art, durch welches sie weit über ihre Spanne Zeit sich beseligt, beseligend und fruchtbar wissen, für Wagner selbst eine Verfinsterung von Mühsal, Sorge, Nachdenken, Gram, ein erneutes Wüten der feindseligen Elemente, aber alles überstrahlt von dem Sterne der selbstlosen Treue, und, in diesem Lichte, zu einem unsäglichen Glücke umgewandelt.“ [1])

Ist hiermit nun dargelegt, wie der Künstler wurde, welche Gefahren er zu bestehen, welche Mission er zu erfüllen hatte, so zeigt nun der zweite Abschnitt der Schrift, wer Wagner ist. Ein Künstler von einer solchen Universalität der Schöpferkraft, daß man schwanken kann, ob man ihn einen Dichter oder Bildner oder Musiker zu nennen habe. Die Einheit aller dieser verschiedenen Momente aber liegt bei ihm im Drama, „und zwar überträgt die Musik die Grundregungen im Innern der darstellenden Personen des Dramas unmittelbar auf die Seelen der Zuhörer, welche jetzt in den Gebärden derselben Personen die erste Sichtbarkeit jener inneren Vorgänge und in der Wortsprache noch eine zweite abgeblaßtere Erscheinung derselben, übersetzt in das bewußte Wollen, wahrnehmen.“ [2])

Dabei zeigt sich das Dichterische in Wagner darin, daß er in sichtbaren und fühlbaren Vorgängen, nicht in Begriffen, daß er mit andern Worten mythisch denkt. So ist auch der „Ring des Nibelungen“ „ein ungeheures Gedankensystem ohne die begriffliche Form des Gedankens. Vielleicht könnte ein Philosoph etwas ganz Entsprechendes ihm zur Seite stellen, das ganz ohne Bild und Handlung wäre und bloß in Begriffen zu uns spräche: dann hätte man das Gleiche in zwei disparaten Sphären dargestellt, einmal für das Volk und einmal für den Gegensatz des Volkes, den theoretischen Menschen.“ [3]) Hier gab es nun keine größere Gefahr für Wagner, als daß die Wort-

[1]) Ebd. 559.

[2]) Ebd. 564.

[3]) Ebd. 561. Vgl. meine Schrift: „Der Ideengehalt von R. Wagners Ring des Nibelungen in seinen Beziehungen zur modernen Philosophie“ (1898), in welcher ich versucht habe, das immanente Gedankensystem jenes Kunstwerks abstrakt herauszustellen.

sprache in ihrem abstrakt begrifflichen Charakter den theoretischen Menschen in uns aufweckte und uns dadurch in eine andere unmythische Sphäre hineinversetzte. Wagner indes entging dieser Gefahr, indem er die Sprache in einen Urzustand zurückzwang, wo sie fast noch nicht in Begriffen denkt, sondern selbst noch Dichtung, Bild und Gefühl ist, ja, es gelang ihm, einer jeden neuen Innerlichkeit auch einen neuen Leib, einen neuen Klang zu geben. „Wo eine solche allerseltenste Macht sich äußert, wird der Tadel immer nur kleinlich und unfruchtbar bleiben, der sich auf einzelnes Übermütige und Absonderliche oder auf die häufigeren Dunkelheiten des Ausdrucks und Umschleierungen des Gedankens bezieht." [1])

Aber Wagner ist nicht bloß Dichter, sondern auch Bildner. Er ist ein moderner Äschylus, der sich nicht nur an die Phantasie, sondern zugleich auch an das Auge des plastischen Künstlers wendet und ihn in der Veredelung aller Gebärden, wie sie durch die Musik geboten ist, die Wunder einer neuen Schauwelt sehen läßt. Vor allem aber ist Wagner Musiker, und da besteht seine Größe darin, daß er allem, was bisher nicht reden wollte, eine eigene Sprache gegeben hat. „Er glaubt nicht daran, daß es etwas Stummes geben müsse. Er taucht auch in Morgenröte, Wald, Nebel, Kluft, Bergeshöhe, Nachtschauer, Mondesglanz hinein und merkt ihnen ein heimliches Begehren ab: sie wollen auch tönen. Wenn der Philosoph sagt: es ist Ein Wille, der in der belebten und unbelebten Natur nach Dasein dürstet, so fügt der Musiker hinzu: und dieser Wille will auf allen Stufen ein tönendes Dasein." [2]) Und wie ungeheuer ist nicht seine musikalische Gestaltungskraft! „Wagner ergreift jeden Grad und jede Farbe des Gefühls mit der größten Festigkeit und Bestimmtheit; er nimmt die zarteste, entlegenste und mildeste Regung ohne Angst, sie zu verlieren, in die Hand und hält sie wie etwas Hart- und Festgewordenes, wenn auch jedermann sonst in ihr einen unangreifbaren Schmetterling sehen sollte. Seine Musik ist niemals unbestimmt, stimmungshaft; alles, was durch sie redet, Mensch oder Natur, hat eine streng

---

[1]) Ebd. 563.
[2]) Ebd. 567.

individualisierte Leidenschaft; Sturm und Feuer nehmen bei ihm die zwingende Gewalt eines persönlichen Willens an. Über allen den tönenden Individuen aber und dem Kampfe ihrer Leidenschaften, über dem ganzen Strudel von Gegensätzen schwebt, mit höchster Besonnenheit, ein übermächtiger symphonischer Verstand, welcher aus dem Kriege fortwährend die Eintracht gebiert: Wagners Musik als Ganzes ist ein Abbild der Welt, so wie diese von dem großen ephesischen Philosophen (Heraklit) verstanden wurde, als eine Harmonie, welche der Streit aus sich zeugt, als die Einheit von Gerechtigkeit und Feindschaft.“ [1])

Und diese Kunst redet nicht etwa die Sprache der Bildung einer Kaste; sie kennt den Gegensatz von Gebildeten und Ungebildeten überhaupt nicht. Damit stellt sie sich in Gegensatz zu aller Kultur der Renaissance, welche uns bisher in ihr Licht und ihren Schatten eingehüllt hat, und zu welcher wir selbst einen Goethe zählen müssen. Diese Kunst ist so sonnenhaft hell und warm, um ebenso die Niedrigen und Armen im Geiste mit ihrem Strahle zu erleuchten, als den Hochmut der Wissenden zu schmelzen. Sie hat die Fähigkeit in sich, alle unsere Begriffe über Erziehung und Kultur umzuwenden. Dabei ist sie überdeutsch und ihre Sprache redet nicht zu Völkern, sondern zu Menschen — aber freilich nicht zu den gegenwärtigen Menschen, sondern vielmehr zu den Menschen der Zukunft.

Welcher Art werden diese Menschen sein? Welcher Art wird ein Geschlecht sein müssen, in dem Wagner sein „Volk“ wiedererkennen würde als den Inbegriff aller derjenigen, welche eine gemeinsame Not empfinden und sich von ihr durch eine gemeinsame Kunst erlösen wollen? Es werden keine Menschen sein, die in beständigem Glücke leben, kein goldenes Zeitalter, kein unbewölkter Himmel wird ihnen beschieden sein; auch wird sich nicht eine übermenschliche Güte und Gerechtigkeit, wie ein unbeweglicher Regenbogen, über das Gefilde dieser von Wagner erträumten Zukunft spannen. Vielleicht wird jenes Geschlecht im ganzen sogar böser erscheinen als das jetzige, denn es wird, im Schlimmen wie im Guten, offener sein. Es

[1]) Ebd. 570.

wird ein Geschlecht sein, welches überzeugt ist, „daß die Leidenschaft besser ist als der Stoicismus und die Heuchelei, daß Ehrlichsein, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren, daß der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann, daß aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist und an keinem himmlischen, noch irdischen Troste Anteil hat; endlich, daß jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muß und daß Niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schoß fällt." [1]) Wenn die Menschen in dieser Weise abgestreift haben würden, was ihnen heute anhaftet und was nicht zum unveränderlichen Charakter und Knochenbau des menschlichen Wesens gehört, dann werden sie auch der Kunst wahrhaft bedürftig sein und von ihr auch eine wahrhafte Befriedigung erwarten dürfen, dann wird die neue Kultur gegeben sein, zu welcher Richard Wagner schon jetzt uns Wegweiser und Erlöser sein kann.

Und wodurch wird eine solche ungeheure Wirkung des Wagnerschen Kunstwerks möglich? Diese Möglichkeit beruht nach Nietzsche darauf, daß jene Kunst an die Stelle der unrichtigen Empfindung die richtige Empfindung wieder in ihre alten Rechte einsetzt, daß sie die Unnatur aller unserer Begriffe und Gewohnheiten aufhebt, sofern sie selbst nichts anderes ist als die im Menschlichen wiederhergestellte Natur. Diese Kunst erschließt uns, wie auch Wagner selbst dies anstrebt, die von uns verlassene und vergessene Welt des Reinmenschlichen wieder. Ihre Musik, die ein unmittelbares Abbild des unverfälschten menschlichen Gefühles ist, ist damit Rückkehr zur Natur, während sie zugleich Reinigung und Umwandlung der Natur ist. So erlöst sie uns, indem wir uns in sie versenken, von der Konvention, d. h. dem Übereinkommen in Worten und Handlungen ohne ein Übereinkommen des Gefühles.

Es ist, wie wir wissen, in Nietzsches Augen der Grundmangel dessen, was sich heute als Kultur bezeichnet, daß die Erscheinung der modernen Menschen ganz und gar Schein geworden ist, daß die Menschen in ihr nicht sichtbar werden, daß

---

[1]) Ebd. 585.

Form und Inhalt auseinanderklaffen, daß jene nur als ein gefälliger Anschein aufgefaßt wird im Gegensatze zum wahren Begriff der Form als einer notwendigen Gestaltung, die mit gefällig und ungefällig nichts zu tun hat. Da zeigt uns nun Wagner in der vollkommenen Übereinstimmung der Musik und der Gebärde, wie Inhalt und Form, Seele und Leib sich von rechtswegen zueinander verhalten sollten. Er zeigt uns, wie die von der Musik erfüllten Seelen sich nach dem Gange des großen freien Rhythmus, in vornehmer Ehrlichkeit, in einer Leidenschaft bewegen, welche überpersönlich ist, wie sie erglühen von dem machtvoll ruhigen Feuer der Musik, das aus unerschöpflicher Tiefe in ihnen ans Licht quillt. Helft mir, so ruft er aus, jene Kultur entdecken, von der meine Musik als die wiedergefundene Sprache der richtigen Empfindung wahrsagt, denkt darüber nach, daß die Seele der Musik sich jetzt einen Leib gestalten will, daß sie durch euch alle hindurch zur Sichtbarkeit in Bewegung, Tat, Einrichtung und Sitte ihren Weg sucht! „Die Natur ist nach innen zu viel reicher, gewaltiger, seliger, furchtbarer; ihr kennt sie nicht, so wie ihr gewöhnlich lebt; lernt es, selbst wieder Natur zu werden, und laßt euch dann mit und in ihr durch meinen Liebes- und Feuerzauber verwandeln.“ [1]) —

Mit solchen Erwartungen und einem solchen Glauben an die regeneratorische Wirkung der Wagnerschen Kunst traf Nietzsche Mitte Juli 1876 zu den letzten Proben in Bayreuth ein — oder vielmehr er hatte diesen Glauben eigentlich schon nicht mehr, aber er hoffte, ihn an Ort und Stelle, im persönlichen Zusammensein mit Wagner, in der Hingabe an das dionysische Kunstwerk wiederzufinden, von welchem er auch für sich eine innere Verwandlung, eine Wiedergeburt zu jenem ursprünglichen Zustand erhoffte, wo er noch an Wagner glaubte und der Wurm des Zweifels noch nicht an seinem Herzen nagte. Er hatte seine Erwartungen zu hoch gespannt, als daß er nicht eine Enttäuschung hätte erleben müssen, auch wenn alles anders gewesen wäre, als er es vorfand.

Tatsächlich standen ja die ersten Aufführungen, denen

[1]) Ebd. 536.

Nietzsche beiwohnte, noch nicht auf der Höhe. Von den idealen Leistungen des Orchesters abgesehen, enthielten sie noch manches Unvollkommene sowohl hinsichtlich der Einzeldarstellungen, wie des Zusammenspiels, der Maschinerie und der Dekorationen. Vor allem aber enttäuschte Nietzsche das Publikum! Was für Erwartungen hatte er nicht an dieses geknüpft! In Bayreuth, hatte er in seiner vierten unzeitgemäßen Betrachtung geschrieben, „findet ihr vorbereitete und geweihte Zuschauer, die Ergriffenheit von Menschen, welche sich auf dem Höhepunkte ihres Glücks befinden und gerade in ihm ihr ganzes Wesen zusammengerafft fühlen, um sich zu weiterem und höherem Wollen bestärken zu lassen; hier findet ihr die hingebendste Aufopferung der Künstler und das Schauspiel aller Schauspiele, den siegreichen Schöpfer eines Werkes, welches selber der Inbegriff einer Fülle siegreicher Kunsttaten ist. Dünkt es nicht fast wie eine Zauberei, einer solchen Erscheinung in der Gegenwart begegnen zu können? Müssen nicht die, welche hier mithelfen, und mitschauen dürfen, schon verwandelt und erneuert sein, um nun auch fernerhin in anderen Gebieten des Lebens, zu verwandeln und zu erneuern? Ist nicht ein Hafen nach der wüsten Weite des Meeres gefunden, liegt hier nicht Stille über den Wassern gebreitet?“ [1])

Wo waren jene „unzeitgemäßen Menschen“, für welche das Ereignis von Bayreuth die Weihe eines neuen Tages, die Heraufkunft einer neuen Kultur, die Umwandlung in „tragische Menschen“ bedeuten sollte? Was hier versammelt war, das waren, wie Frau Förster bemerkt, hauptsächlich Leute, die für zwölf Theaterplätze neunhundert Mark bezahlen konnten, die aber im übrigen sich zu allerletzt hätten einfallen lassen, daß sie hier zu einer Art religiöser Wiedergeburt versammelt waren. „Man sah die Träger und Trägerinnen großer Namen, denn die Gegenwart des Kaisers hatte eine ganze Hofgesellschaft herbeigeführt; man konnte die prachtvollsten Toiletten bewundern, Marienbad schien eine Anzahl seiner dicken Leute, Rentiers und Bankiers samt ihren Frauen, herübergesandt zu haben, auf allzuhoch gewölbten Busen prangte der üppigste

[1]) Ebd. 518 f.

Schmuck, leuchteten die kostbarsten Brillanten, auf dicken Bäuchen baumelten schwere goldene Ketten — ach! und diese Zuschauer sollten „unzeitgemäße“ Menschen sein! Es war genau dasselbe Publikum, das man bei jeder Theaterpremière sehen kann. Natürlich bemerkte man hie und da zum Trost auch einzelne ungewöhnliche Erscheinungen, zum Beispiel die hervorragendsten Maler: Menzel, Lenbach, Meyerheim, Makart, Angely, oder interessante Musiker, wie Wilhelmi, Richter, Levy und andere. Einen besonderen Kreis mit eigener Atmosphäre schien Franz Liszt, umgeben von einem Schwarm verehrender, schmachtender Frauen, zu bilden, aber auch das war kein Anblick, der zu dem männlichen, kraftvollen Typus von Wagners Genius besonders gut gepaßt hätte oder irgendwie als „unzeitgemäß“ zu bezeichnen gewesen wäre.“ [2])

Und dazu nun die enragierten Wagnerianer mit bleichen Mienen und wallenden Löwenmähnen, die jederzeit zu schlagenden Beweisen bereit waren, wenn Jemand sich ein kritisches Wort gegen den Meister und sein Werk herausnahm, das ganze Leben und Treiben in Bayreuth, die Intriguen der Künstler gegen einander, die Ausschreitungen verletzter Eitelkeit, die Künstlichkeit und das vielfach Gemachte der Begeisterung, da keiner seine wahre Meinung über seine ästhetischen Eindrücke eingestehen wollte, die er so teuer hatte bezahlen müssen — hier war keine Spur von „Erneuerung“, von „Verwandlung“; alles war so ganz anders, als wie Nietzsche es erträumt hatte! Es war in der Tat eine grenzenlose Enttäuschung, die er unter solchen Umständen erleben mußte, um so schlimmer für ihn, da er doch selbst in seiner letzten Schrift zu allen den übertriebenen Erwartungen und Illusionen, die sich an den Namen Bayreuth knüpften, die Veranlassung gegeben hatte. Es mußte ihm dies in der Tat vorkommen, wie eine Parodie auf ihn selbst, und er hätte nicht so stolz sein müssen, wie er tatsächlich war, um sich dadurch nicht aufs tiefste niedergestimmt zu fühlen. Hätte er nur wenigstens Gelegenheit gefunden, sich mit Wagner näher auszusprechen! Aber dieser war viel zu sehr von allen Seiten in Anspruch genommen, um sich ihm persönlich widmen

[1]) Biogr. II. 251.

zu können; er begnügte sich damit, ihn in lauter und übertriebener Art wegen seiner Schrift zu loben, und dies Lob tat Nietzsche weh und verstimmte ihn noch mehr — er hielt es in dieser Umgebung nicht aus: gleich nach den ersten Proben floh er aus Bayreuth fort in die Wälder von Klingenbrunn im Bayrischen Walde, kehrte am Tage vor Beginn des ersten Vorstellungscyklus noch einmal zurück und reiste plötzlich ab, ohne den Schluß der Vorstellungen abzuwarten.

Man muß sich gegenwärtig halten, was Nietzsche von der Wagnerschen Kunst erwartet, in welcher Beziehung zu dem ihm vorschwebenden neuen Kulturideale er sie erblickt hatte, wie auf ihr seine größte Hoffnung für die Zukunft beruhte, um dies Verhalten zu begreifen. Hätte er die in seinen „Gedanken über Wagner“ ausgesprochene Einsicht beherzigt, daß die Kunst als solche niemals im stande ist, unmittelbar eine regeneratorische Wirkung auf das Leben auszuüben, hätte er sich klar gemacht, daß es Unmögliches von ihr verlangen heißt, die Stelle der Religion zu ersetzen, so hätte er sich viel Enttäuschung erspart und würde er auch vielleicht über Bayreuth milder geurteilt haben. Aber er hatte sich in seinem Studierzimmer am grünen Tische ein Bild des Wagnerschen Kunstwerks gemacht und die Farben desselben gleichmäßig aus der ästhetischen wie aus der religiösen Sphäre so unbedenklich hergenommen und durcheinander gemischt, daß es am Ende doch nur seine eigene Schuld war, wenn der abstrakte Idealismus dieser Kunstvergötterung an der Wirklichkeit zu Schanden wurde.

Hier rächte sich an ihm und dadurch mittelbar an Wagner selbst, der diese Vorstellung in ihm erweckt und genährt hatte, die Übertreibung, daß er den Gedanken weit von sich gewiesen hatte, als ob es sich in Bayreuth nur um ein rein künstlerisches Ereignis handle, daß er die Hauptbedeutung des Wagnerschen Kunstwerks in seine die Menschheit regenerierende Kraft, seine Heraufführung einer neuen Ära der Kultur verlegt hatte. Und nicht nur vom Kunstwerk, auch von dessen Schöpfer hatte er sich eine ganz übertriebene Vorstellung gebildet. Er hat dies selbst eingestanden und den von ihm geschilderten Wagner ein „ideales Monstrum“ genannt.[1]) Aber es war nun einmal

[1]) XI. 121.

seine Weise, diejenigen Menschen, die er lieb hatte, mit allen nur erdenklichen Vorzügen auszustatten und sie in seiner Vorstellung zu idealen Wesen zu verklären, und so war ihm auch Wagner bei der Abfassung seiner vierten unzeitgemäßen Betrachtung unversehens zu einer übermenschlichen Größe, zu einer Art Gott emporgewachsen, zu dem er mit staunender Bewunderung aufsah, und zu welchem er sich geradezu wie in einem religiösen Verhältnisse fühlte.

In der Tat hatte er in seiner Schrift über „Richard Wagner in Bayreuth" gar nicht den wirklichen Wagner, sondern gleichsam nur das ideale Ur- und Musterbild, die abstrakte platonische Idee desselben geschildert. Wie er in der Schrift über „Schopenhauer als Erzieher" von dem wirklichen Schopenhauer nur einige ganz allgemeine Züge hergenommen hatte, um im übrigen den „tragischen Philosophen", wie er ihm vorschwebte, zu charakterisieren, so hatte er in der vierten unzeitgemäßen Betrachtung die Idealfigur des dionysischen Künstlers skizziert und die Idee des letzteren mit Wagners Persönlichkeit ins Eins verschmolzen, unbekümmert darum, inwieweit dies mit der Wirklichkeit übereinstimmte. In diesem Sinne urteilte er selbst im Jahre 1888, was er in jungen Jahren bei Wagnerscher Musik gehört, habe nichts überhaupt mit Wagner zu tun gehabt, wenn er die dionysische Musik beschrieben, so habe er nur das beschrieben, was er (Nietzsche) gehört habe, und sei an allen entscheidenden Stellen der vierten unzeitgemäßen Betrachtung, wo er den Namen Wagners genannt habe, immer nur von ihm selbst die Rede gewesen. Dieser Wagner, den Nietzsche in der genannten Schrift unter dem Bilde des dithyrambischen Künstlers zu fassen versucht hatte, war in der Tat nur eine Vorwegnahme des späteren Zarathustra, und wenn er den Gedanken von Bayreuth in seiner kultur- und lebenerhöhenden Bedeutung verherrlicht hatte, so hatte er damit nur jenen „großen Mittag" vorherbeschrieben, wo die versammelten Auserwählten sich zur höchsten aller Aufgaben weihen.

Hier zeigt es sich deutlich: Nietzsche war kein Philosoph im gewöhnlichen, wissenschaftlichen Sinne, sondern zugleich ein Dichter, der im entscheidenden Momente den Philosophen mit

visionärer Kraft begabte und ihn in die Sphären einer idealen Phantasiewelt mit sich fortriß. Da war es denn freilich kein Wunder, wenn dieser Ikarusflug des Philosophen in das Reich der Dichtkunst mit einem schmählichen Sturze endete und das bittere Gefühl eines selbstverschuldeten grenzenlosen Irrtums allen seinen bisherigen Träumen ein rasches Ende machte.

Alles Unverständliche, was der plötzliche Abfall Nietzsches von Wagner jetzt noch an sich hat, verschwindet, wenn wir uns schließlich auch noch des physischen Zustandes erinnern, in welchem Nietzsche nach Bayreuth kam. Seit jener Aufführung des Tristan im Jahre 1872 hatte Nietzsche keiner Vorstellung eines Wagnerschen Werkes mehr beigewohnt. Diese vier Jahre aber, die inzwischen verflossen waren, hatten seinen Gesundheitszustand infolge geistiger Überanstrengung und des übermäßigen Gebrauches von Arzneimitteln sehr verschlimmert und sein Nervensystem aufs Tiefste heruntergebracht. War es zu verwundern, wenn das Anhören eines Wagnerschen Musikdramas, das gesunde Nerven und einen unermüdeten Geist voraussetzt, für Nietzsche geradezu physisch schmerzhaft war, wenn seine zerrütteten Nerven sich dagegen sträubten, sich dem Genusse dieser unendlich langen und unendlich angreifenden Werke hinzugeben?

Nietzsche hatte von der Wagnerschen Musik in Bayreuth ein dionysisch überquellendes Lebensgefühl erwartet, unter dessen Einfluß der ganze Mensch von innen heraus verwandelt werden sollte. Aber sein eigener Körper hatte viel zu wenig Kraft mehr in sich, um sein Gefühl in solcher Weise dionysisch überschäumen zu lassen. Auf ihn wirkte die Musik des Nibelungenringes nur als exaltierter Rausch, als entnervendes Haschisch, und was er noch an Lebenskraft in sich hatte, das fühlte er unter jenen Klängen vollends erschüttert. So entstand in ihm als stärkster Einwand gegen die Wagnersche Musik ihr nervenverderblicher Charakter, und aus der Gefahr, womit sie seine eigene Gesundheit bedrohte, schloß er auf ihren gefährlichen Einfluß für die gesamte Kultur überhaupt. Bedrohte aber Wagner die Kultur, so hielt sich Nietzsche auch für verpflichtet, die Allgemeinheit auf diese Gefahr aufmerksam zu machen, nachdem er selbst bis dahin die Wagnersche

Kunst als das Mittel zur Gewinnung einer neuen Kultur gefeiert hatte. So faßte er den Plan, in einer eigenen Schrift öffentlich gleichsam Abbitte zu tun für seinen Irrtum, die Zeitgenossen vor dem Gifte des Wagnertums zu warnen und so seine Schuld zu sühnen, daß er einer gefährlichen Ästhetik Vorschub geleistet hatte, deren Art war, alle ästhetischen Phänomene in Wunder umzudeuten. Diese Schrift liegt uns in einem Entwurfe aus dem Herbst des Jahres 1878 vor, welcher den Titel führt „Der neue Umblick". Nietzsche hatte sich inzwischen von seinen biherigen Idealen ab und einem ganz neuen Standpunkte zugewendet. Von ihm aus blickt er noch einmal auf sein Verhältnis zu Wagner zurück und faßt alle Gründe zusammen, die seinen Abfall von dem letzteren erklären sollen.

Es sind zum Teil dieselben Einwände, die er auch schon vor der Abfassung seiner Schrift über „Richard Wagner in Bayreuth" gegen den Meister und dessen Kunst erhoben hatte; aber sie treten jetzt weit bestimmter und kühner auf, und was dort nur erst wie ein schüchterner Vorwurf geklungen hatte, das ist hier zur bitteren Anlage gegen den einstigen Freund geworden. Wohl rühmt er auch jetzt noch Wagner, in einer entarteten Zeit die Kunst als eine wichtige und großartige Sache wieder ins Gedächtnis gebracht und, als ein unzeitgemäßer Mensch, das Banausentum aus seiner Gleichgültigkeit und Stumpfheit emporgerüttelt zu haben. Wohl heißt es einmal von ihm: „Es ist schwer, im einzelnen Wagner angreifen und nicht Recht zu behalten: seine Kunstart, Leben, Charakter, seine Meinungen, seine Neigungen und Abneigungen, alles hat wunde Stellen. Aber als Ganzes ist die Erscheinung jedem Angriff gewachsen." [1]) Allein diese wenigen Zugeständnisse an die Größe Wagners verschwinden völlig in der Menge der Vorwürfe und der Einwände, die Nietzsche gegen ihn auf dem Herzen hat.

Er wirft ihm Unklarheit der letzten Ziele und unantike Verschwommenheit vor, ist also von der Meinung, als handle es sich bei Wagner um eine Wiedererweckung der antiken Tragödie jetzt gänzlich zurückgekommen. Er tadelt

[1]) XI. 84.

ihn wegen seiner Lust an der beständigen Wiederholung seiner Ideen, seines Ehrgeizes, der ihn antreibt, zu erstreben, was über seine Kräfte geht, seiner Maßlosigkeit, seiner Eitelkeit, seines Mangels an Goethescher Ruhe und Abgeklärtheit, seines Mißtrauens gegen Andere u. s. w. „Wagner hat nicht die Kraft," heißt es, „den Menschen im Umgange frei und groß zu machen: er ist nicht sicher, sondern argwöhnisch und anmaßend." [1]) Nietzsche zweifelt selbst an dem Deutschtum Wagners. Er legt sich im Hinblick auf das Exzentrische bei Wagner die Frage vor, ob dieser nicht vielleicht ein Semite sei und sich daher seine Abneigung gegen die Juden schreibe, und stellt ihm Brahms gegenüber, in dessen Musik mehr deutsches Blut fließe, als in derjenigen Wagners. Gegen den Künstler Wagner wirft er ein, daß er nicht auf Kunstwirkung, sondern auf Nervenwirkung abziele und ihm jedes Mittel recht sei, um diese Wirkung zu erreichen; er habe kein rechtes Vertrauen zur Musik und suche ihr deshalb durch Heranziehung verwandter Empfindungen den Charakter des Großartigen zu geben. Er nennt seinen Stil „Barockstil", bekrittelt seinen Begriff des musikalischen Dramas und wendet sich vor allem gegen Wagners Musik, gegen welche er so ziemlich alle Einwände vorbringt, die auch die sonstigen musikalischen Gegner Wagners unter Hanslicks Führung erhoben hatten. Schon weist er auch auf das Bedenkliche hin, was darin liegt, daß Wagner, um den „Parsifal" schaffen zu können, genötigt sei, aus den religiösen Quellen her neue Kräfte zu pumpen, und spricht die Besorgnis aus, „daß Wagners Wirkungen zuletzt in den Strom einmünden, der jenseits der Berge entspringt und der auch über Berge zu fließen versteht". [2]) Das wäre aber allerdings das Letzte gewesen, was Nietzsche gerade von der Wagnerschen Kunst erwartet hatte. Sollte doch diese Kunst nach seiner Ansicht geradezu ein Ersatz sein für die von ihm verworfene Religion, ja, er gesteht selbst: „Ich hatte gehofft, durch die Kunst könne den Deutschen das abgestandene Christentum völlig verleidet werden — deutsche Mythologie als abschwächend, gewöhnend an Polytheis-

[1]) Ebd. 89.
[2]) Ebd. 101.

mus."[1]) Und nun glaubte er bei Wagner eine Art Restaurationsströmung zu entdecken!

Nietzsche hatte von der Wagnerschen Kunst eine Entbindung der ursprünglichen Produktivität des Einzelnen erwartet. Statt dessen fühlte er sich ihr gegenüber völlig unproduktiv. Ihm schien die Wagnersche Kunst nur für solche geeignet zu sein, die heftig am Leben leiden oder matt und emotionsbedürftig sind. Für ihn selbst dagegen war eine jede derartige Emotion eine physische Qual, die seine Gesundheit angriff. So glaubte er, weil er doch, wie alle Kranken, das Leben um so inniger liebte, je weniger er Ursache hatte, sich seiner in Gesundheit zu freuen, über die Wagnersche Kunst hinaus zu sein, sie für sich selbst nicht mehr nötig zu haben, und war ihm, als er sich von ihr losgesagt hatte, zu Mute, als ob er von einer Krankheit genesen sei. „Ich denke," schrieb er, „mit unaussprechlicher Süßigkeit an Mozarts Requiem. Einfache Speisen schmecken mir wieder. Das „Lied an die Freude" eine meiner höchsten Stimmungen. Erst jetzt fühle ich mich in dieser Bahn. „Froh wie seine Sonnen fliegen, wandelt Brüder eure Bahn." Was für ein gedrücktes und falsches Fest war das von 1876!"[2])

Es ist nicht anders: wenn man die Äußerungen Nietzsches zwischen den Zeilen liest, so wird man immer mehr zu der Annahme gedrängt, daß der letzte Grund seiner Gegnerschaft wenigstens gegen Wagners Kunst kein ästhetischer, sondern ein physischer war. Nietzsche vermochte die gewaltigen Emotionen dieser Kunst wegen der verderblichen Wirkungen derselben auf seine Gesundheit nicht mehr auszuhalten. Darum atmete er erleichtert auf, als er endlich den Mut gefaßt hatte, sich von ihr loszusagen. Seine ganze Weltanschauung war durchlodert von einem unbändigen Drang nach Freiheit. Auf ihr beruhte nach seiner Ansicht die neue Kultur, zu ihr sollte Wagner die Menschen durch Loslösung von der Sklaverei des Alltagslebens, der Konvention, der Vorurteile, vor allem der religiösen Vorurteile führen. Statt dessen fühlte er sich in Bayreuth in den Zauber des Wagnerschen Kunstwerks hineingezwungen, unfrei, seiner eigenen Empfindungen nicht mehr

[1]) Ebd. 67.
[2]) Ebd. 123.

mächtig. „Die Musik tyrannisiert die Empfindung durch allzu peinliche Ausführung des Symbolischen, die Bühne tyrannisiert das Auge. Etwas Sklavenhaft-Untertäniges, und doch ganz Feuer und Flamme zugleich bei dieser Kunst.“ [1]) Nietzsche wollte aber kein Sklave sein; darum verwarf er Wagner, darum verwarf er dessen Musik, durch die er sich überfallen, umgeworfen, gequält, entsetzt fühlte. Darum verwarf er überhaupt die Kunst als erlösendes Medium und den künstlerischen Genius als Befreier zu einer neuen Kultur, weil sie das Ich des Menschen auslöschen und ihn, selbst wider seinen Willen, in ihre ihm fremde Vorstellungswelt hinüberziehen. Darum wurde für ihn das Bayreuther Fest zu einer „Kaltwasserkur“, wie er sich ausdrückte, und das Ergebnis dieser innerlichen Genesung und Loslösung war der „neue Umblick“. —

Die Schrift, zu welcher der genannte Entwurf die Grundlage bilden sollte, kam nicht zu stande. Vielleicht schien es Nietzsche doch selbst zu wenig angebracht, den Mann in so heftiger Weise anzugreifen, den er noch kurz vorher so hoch gefeiert hatte. Allein zehn Jahre später, im Jahre 1888, als Wagner inzwischen gestorben war, er also auf ihn keine persönliche Rücksicht mehr zu nehmen brauchte, wohingegen die Werke des Meisters sich im Triumphzuge die Welt eroberten, nahm er den Plan, den er früher hatte fallen lassen, wieder auf und schrieb in seinen beiden Streitschriften „Der Fall Wagner“ und „Nietzsche contra Wagner“ seine öffentliche Absage vom Wagnertume.

Die Befürchtungen, die Nietzsche schon im Jahre 1878 hinsichtlich der reaktionären Neigungen Wagners angedeutet hatte, waren durch die Ereignisse nach seiner Meinung inzwischen bestätigt worden. Wagner hatte den „Parsifal“ geschaffen. Wenn Nietzsche bis dahin noch immer die heimliche Hoffnung gehegt hatte, Wagner von der Verkehrtheit seiner Kunst und Weltanschauung mit ihrer abstrakt-monistischen Metaphysik, die er selbst inzwischen als einen Irrtum durchschaut hatte, zu überzeugen, ihn vielleicht gar zu seiner eigenen neuen Weltanschauung zu bekehren, so waren diese Hoffnungen

[1]) Ebd. 98.

durch das letzte große Werk des Bayreuther Meisters ganz und gar zerstört worden. Wagner stand hier völlig auf dem Boden der Metaphysik nicht bloß, sondern, wie es schien, einer christlich-katholischen Metaphysik und predigte die Erlösung der Menschheit durch das Mitleid, in dem Nietzsche selbst inzwischen die kulturfeindliche moralische Triebfeder schlechthin erkannt zu haben glaubte.

Nietzsche hatte vom „Ring des Nibelungen" auch gerade deshalb eine befreiende Wirkung im Sinne seines neuen Kulturideals erwartet, weil er in diesem Werke die ästhetische Versinnlichung seiner eigenen Ideale gefunden hatte. Besonders die Gestalt des Siegfried hatte es ihm angetan. Der „furchtlos freie Held", der, ohne göttlichen Rat und Beistand, ja, im Kampfe wider die göttliche Ordnung von sich aus die Freiheitstat vollbringt, die dem Gotte selbst verwehrt ist, dieser verkörperte Protest gegen alles Herkommen und alle Konvention, der Schuld und Schmerzen auf sich nimmt, den Gott entthront und die Welt vom Fluche des alles gemein machenden Goldes reinigt, Siegfried erschien ihm als der symbolische Repräsentant jenes tragischen Schopenhauerschen Menschen, wie er nach seiner Ansicht die Welt von der Konvention und Widernatur befreien sollte. Und nun hatte sich bei Wagner dieses prachtvolle Naturgewächs voller Jugendkraft und Lebensüberfülle in die passiv-unmännliche Gestalt des Parsifal mit seiner Verherrlichung der Askese verwandelt!

Nietzsche empfand diesen Umschwung in Wagners Weltanschauung, diese Predigt der Keuschheit und der Weltentsagung als den Ausdruck des Hasses auf das Leben, als einen Abfall des einstigen Feuerbachianers Wagner zu „christlich-krankhaften und obskurantistischen Idealen", als ein „Sichselbstverneinen, Sichselbstdurchstreichen von seiten eines Künstlers, der bis dahin mit aller Macht seines Willens auf das Umgekehrte, auf höchste Vergeistigung und Versinnlichung seiner Kunst aus gewesen war".[1]) Ihm erschien der „Parsifal" als ein „Werk der Tücke, der Rachsucht, der heimlichen Giftmischerei gegen die Voraussetzungen des Lebens, ein schlechtes Werk": „Die

[1]) VIII. 199.

Predigt der Keuschheit bleibt eine Aufreizung zur Widernatur: ich verachte Jedermann, der den Parsifal nicht als ein Attentat auf die Sittlichkeit empfindet." [1])

„Ist das noch deutsch?
Aus deutschem Herzen kam dies schwüle Kreischen?
Und deutschen Leib's ist dies Sichselbstzerfleischen?
Deutsch ist dies Priester-Händespreizen?
Dies weihrauchdüftelnde Sinnereizen?
Und deutsch dies Stürzen, Stocken, Taumeln,
Dies zuckersüße Bimbambaumeln?
Dies Nonnen-Äugeln, Ave-Glockenbimmeln,
Dies ganze falsch verzückte Himmels-Überhimmeln?
Ist das noch deutsch?
Erwägt! Noch steht ihr an der Pforte .....
Denn was ihr hört, ist Rom — Roms Glaube ohne Worte!") [2]

Über den Schöpfer des „Parsifal" selbst aber heißt es: „Richard Wagner, scheinbar der Siegreichste, in Wahrheit ein morschgewordener verzweifelnder Décadent, sank plötzlich, hilflos und zerbrochen, vor dem christlichen Kreuze nieder." [3])

Damit tat Nietzsche freilich Wagner entschieden unrecht, und es muß dies um so mehr hervorgehoben werden, je bereitwilliger jene Ansicht von Nietzsches, wie von Wagnerscher Seite selbst nachgesprochen zu werden pflegt. Denn wenn sich auch Wagner in seinen letzten Lebensjahren wieder dem Christentume genähert und den Gedanken der Erlösung, der durch alle seine Werke hindurchklingt, mehr und mehr religiös ausgestaltet hat, so ist es doch sehr zweifelhaft, ob man ihn darum auch schon einen Christen im gewöhnlichen Sinne nennen darf; jedenfalls hat keine der bestehenden christlichen Konfessionen das Recht, den Meister für sich in Anspruch zu nehmen, am wenigsten der römische Katholizismus. Wagners „Christentum" war im Grunde dasselbe, zu dem sich auch Schopenhauer, der Antichrist sans phrase, gelegentlich bekannt hatte, d. h. eine ziemlich willkürliche Umdeutung brahmanischer und buddhistischer Gedanken im christlichen Sinne, ein christlich

[1]) Ebd. 200.
[2]) Ebd. 197.
[3]) Ebd. 200.

aufgeputztes Indertum, wobei sich Wagner der christlichen Phraseologie in recht äußerlicher Weise bediente, um eine von Grund aus entgegengesetzte religiöse Anschauungsweise einem christlichen Publikum zum Zwecke der Propaganda verständlicher zu machen. Das Kreuz z. B., vor welchem Wagner nach Nietzsches Ansicht als ein verzweifelnder Décadent niedergesunken sein soll, war für jenen nur das Symbol für das allgemeine Weltleid, das der Mensch in Mitleid umfassen und auf sich nehmen muß, um dadurch vom Leide erlöst zu werden; das war aber eine Anschauungsweise, die Wagner längst von Schopenhauer übernommen hatte, und zu deren Annahme der Schöpfer des „Parsifal" folglich nicht erst von seinen einstigen Idealen abzufallen brauchte. Gewiß, Wagner gefiel sich an seinem Lebensabend in einer gewissen überschwänglichen Verehrung der Person Christi, den er scheinbar ganz im Sinne der christlichen Orthodoxie als göttlichen Weltenheiland und Erlöser auffaßte. Allein in der Verkörperung des Schopenhauerschen Mitleidsprinzips und der Willensverneinung, wie Wagner Christus deutete, dürfte schwerlich ein Christ, der sich nur selbst versteht, den Stifter und das Heilsprinzip des eigenen Glaubens wiedererkennen. Übrigens wurde der Meister auch mit seinem Christuskultus keineswegs seinen früheren Idealen untreu, da er für den Stifter des Christentums stets eine entschiedene Verehrung an den Tag gelegt, ja, ihn gegen Ende der vierziger Jahre sogar in einem eigenen Drama „Jesus von Nazareth" zu verherrlichen gedacht hatte.[1])

So ist denn auch im „Parsifal", wie dies auch der evangelische Pastor Kalthoff in seinen geistvollen Vorträgen über „Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit" (1900) hervorgehoben hat, das Christliche rein dekorativ; es besteht nur in der Gralslegende und beruht nur darauf, daß Wagner einen mit christlichen Ideen durchsetzten Mythus zum Gegenstande seines Werkes gemacht hat. Das hat er aber ganz offensichtlich nur getan, weil er hoffte, die ihm vorschwebende Idee im

---

[1]) Ähnlich urteilt über das Verhältnis Wagners zum Christentum auch Henri Lichtenberger in seinem Werke: „Richard Wagner, der Dichter und Denker" (1899) 483 ff.

christlichen Gewande dem Herzen seiner Zuschauer näher bringen zu können. Diese Idee des „Parsifal“ selbst aber ist wesentlich brahmanisch bezw. buddhistisch, um nicht zu sagen allgemein arisch, wie denn bekanntlich auch der „Parsifal“ nur die Umdichtung des Entwurfes zu einem buddhistischen Drama „Die Sieger“ ist, den Wagner schon 1856 angefertigt hatte.

Man muß wirklich schon nicht sehen wollen, um nicht zu erkennen, daß der „Parsifal“, weit entfernt, eine Verherrlichung des Christentums zu sein, vielmehr gerade umgekehrt die Überwindungsbedürftigkeit des Christentums und seine Aufhebung in einen neuen höheren religiösen Standpunkt predigt. Dieser Standpunkt aber ist kein anderer als der Brahmanismus bezw. der Buddhismus, deren Lehren Wagner in das Christentum hinein interpretierte und sich dadurch das letztere erst schmackhaft machte. Ist doch die christliche Kirche, repräsentiert in Amfortas und den Gralsrittern, mit ihrem Wunderglauben, ihrem magischen Ceremonienwesen, ihrer Streitbarkeit im Interesse des Glaubens u. s. w. nach Wagners Darstellung eben nicht im stande, die reine Idee der Religion zu pflegen. In ihrem künstlichen Gegensatze zur Natur, welch letzterer durch Klingsor und seinen Zauberspuk symbolisch dargestellt wird, lebt die Gralsritterschaft in beständiger Angst und Sorge vor dem bösen Feinde, den sie mit Recht als ihren schlimmsten Gegner fürchtet. Tatsächlich ist ja auch das Christentum bis auf den heutigen Tag mit der Natur nicht fertig geworden und nicht imstande gewesen, die rechte Stellung zu ihr zu finden. Amfortas aber, das Haupt der Gralsritter, leidet an einer unheilbaren Wunde, die er sich in der Hinneigung zu Kundry, der Repräsentantin der sinnlichen Natur und zugleich des Judentums, zugezogen hat — eine ganz richtige Ahnung Wagners, daß es die in ihm enthaltenen natürlich sinnlichen semitischen Elemente sind, woran das Christentum vor allem krankt, und die an seinem Marke zehren.

Und wodurch erlöst Parsifal die Welt? Vermittelst der Aufhebung jenes Gegensatzes durch sein Mitleid, dies Grundprinzip nicht der christlichen, sondern der buddhistischen Moral, indem er mit der Natur und ihren Geschöpfen leidet, durch die Einsicht in die Wesensidentität aller Dinge, wie sie ihm durch die

Erkenntnis des allgemeinen Weltleids offenbar wird. Diese Wesensidentität verwirft ja aber gerade das Christentum auf Grund seiner dualistischen theistischen Metaphysik, ja, das ganze Christentum hängt geradezu an dem Gegensatze gegen den Monismus, wohingegen die indischen Religionen die metaphysische Identität aller Erscheinungsindividuen behaupten. Als reiner Tor, da er selbst die Einheit aller Wesen noch nicht ahnte, tötet Parsifal den Schwan. Aber im Zaubergarten Klingsors geht ihm die Einsicht in jene metaphysische Urtatsache auf, und der Karfreitagszauber bestärkt ihn in seinem Glauben an das Alleine und bringt ihm die Erleuchtung. Nun begreift er, daß die Tiere des Waldes nicht weniger als die Blumen des Feldes Erscheinungen desselben Wesens sind, und so nimmt er auch die Natur in sein Erlösungswerk mit auf, während nach christlicher Ansicht das letztere sich immer nur auf den Menschen bezieht, und wird er auch für Kundry zum Erlöser, indem er mit ihr in den Quell ihres gemeinsamen Wesens eintaucht. Denn allerdings steht Kundry, die Christus am Kreuze verlacht hat, der von diesem begründeten Gemeinschaft in tiefstem Hasse gegenüber: das gemeinsame Wesen jedoch, das in der Natur und allen Menschen lebt, den alleinen Gott, den Parsifal sie durch sein Mitleid lehrt, den vermag auch Kundry anzuerkennen. Von dem Gegensatze zwischen Natur und Geist erlöst, sinkt diese daher tot zu Boden, d. h. auch das Judentum geht in die neue höhere religiöse Anschauung auf, die Parsifal verkündet, und der sich auch die Gralsritter unterordnen.

So ist mithin der „Parsifal“ das gerade Gegenteil eines christlichen oder gar eines römisch-katholischen Werkes, und wenn das christliche Volk einen Grund hätte, die Aufführung dieses Werkes außerhalb des Festspielhauses von Bayreuth nicht zu wünschen, so ist es nicht, weil es von ihm eine Profanation seiner christlichen Religiösität zu befürchten hat, sondern einzig deshalb weil der Parsifal den stärksten Einwand gegen das Christentum versinnlicht. So allein hat auch Nietzsche ein Recht, die „Bescheidenheit“ der Christen zu bewundern, die nach Bayreuth pilgern. Die Erlösung im „Parsifal“ ist ganz anderer Art, als wie das Christentum sie auffaßt. In diesem Werke

wird der Mensch von der Sinnlichkeit erlöst, von den Verlockungen des natürlichen Daseins, aber nicht durch den Gnadeneingriff eines transzendenten Mittlers, sondern durch die unmittelbare Einsicht in das gemeinsame göttliche Wesen aller Individuen, das in ihnen allen ans Kreuz geschlagen wird und leidet. Die Erlösung im „Parsifal" ist mithin Selbsterlösung. Nur aus der Einsicht in das eigene leidende Selbst, das mit demjenigen aller übrigen Individuen identisch ist, erwächst dem Menschen die Fähigkeit, die Sinnlichkeit durch sich selbst zu verneinen. Durch diesen einen Zug allein schon tritt der „Parsifal" aus der christlichen Gedankensphäre heraus, wonach die Erlösung immer nur Fremderlösung durch Vermittelung von Christus sein kann, auch wenn dies Wagner selbst nicht klar zum Bewußtsein gelangt und es durch die Einkleidung in die christliche Phraseologie verdunkelt sein sollte. Hiernach ist es eine ganz oberflächliche Ansicht Nietzsches, den „Parsifal" wegen seines christlichen Obskurantismus zu verurteilen. Man kann über die im „Parsifal" enthaltene Welt- und Lebensanschauung mit Nietzsche einer Ansicht sein, aber es ist ungerechtfertigt, Wagner vorzuwerfen, daß er in diesem Werke von sich selber abgefallen sei. War doch Wagners Sinn von Anfang an auf die Gewinnung einer neuen, höheren, über das offizielle Christentum hinausgehenden religiösen Anschauung gerichtet und glaubte er doch hierfür im „Parsifal" nur den zutreffendsten Ausdruck gefunden zu haben. [1]) —

Aber auch sonst wird Nietzsche in seinen beiden Streitschriften aus dem Jahre 1888 dem Genius Wagners nicht gerecht. Nietzsche war, wie wir dies noch näher auszuführen haben werden, nach seinem Abfall von Wagner im Jahre 1876 auf das Problem der Décadence gestoßen. Hatte er früher unter dem Einflusse Wagners und Schopenhauers das Bildungsphilisterium vom Standpunkte seines neuen Kulturideales aus bekämpft, so hatte er das Ziel seines Angriffs inzwischen verändert und die Entartung, den Niedergang, die Krankheit zum

[1]) Übrigens ist es gedankenlos, wie dies von Wagnerscher Seite vielfach geschieht, an die Möglichkeit einer Verschmelzung von Christentum und Schopenhauerscher Metaphysik zu glauben. Beide sind einander so von Grund aus entgegengesetzt, daß man sich logischer Weise nur zu einem von ihnen bekennen kann.

Gegenstande der Kritik erhoben. Zu diesen Formen aber rechnete er auch das Wagnertum und fühlte sich daher gedrängt, die in ihm enthaltene Gefahr ans Licht zu ziehen und vor Wagner als einer schädlichen Erscheinung zu warnen.

Wagner ist ein Décadent, das ist das Thema im „Falle Wagner". Er ist „ein typischer Décadent, der sich notwendig in seinem verderbten Geschmack fühlt, der mit ihm einen höheren Geschmack in Anspruch nimmt, der seine Verderbnis als Gesetz, als Fortschritt, als Erfüllung in Geltung zu bringen weiß. Und man wehrt sich nicht. Seine Verführungskraft steigt ins Ungeheuere, es qualmt um ihn von Weihrauch, das Mißverständnis über ihn heißt sich „Evangelium" — er hat durchaus nicht bloß die „Armen des Geistes" zu sich überredet". Wie verwandt muß Wagner nicht der gesamten europäischen Décadence sein, daß er von ihr nicht als Décadent empfunden wird! Daß man sich nicht gegen ihn wehrt, ist selbst schon ein Zeichen von Décadence, ein Zeichen der geschwächten Instinkte.[1])

Und nicht bloß der Mensch, auch seine Kunst ist krank. „Die Probleme, die er auf die Bühne bringt — lauter Hysterikerprobleme —, das Konvulsivische seines Affekts, seine überreizte Sensibilität, sein Geschmack, der immer nach schärferen Würzen verlangte, seine Instabilität, die er zu Prinzipien verkleidete: nicht am wenigsten die Wahl seiner Helden und Heldinnen, diese als physiologische Typen betrachtet (— eine Krankengallerie!) alles zusammen stellt ein Krankheitsbild dar, das keinen Zweifel läßt. Wagner est une névrose. Nichts ist vielleicht heute besser bekannt, nichts jedenfalls besser studiert als der Proteuscharakter der Degenerescenz, der hier sich als Kunst und Künstler verpuppt. Unsere Ärzte und Physiologen haben in Wagner ihren interessantesten Fall, zum mindesten einen sehr vollständigen. Gerade weil nichts moderner ist als diese Gesamterkrankung, diese Spätheit und Überreiztheit der nervösen Maschinerie, ist Wagner der moderne Künstler par excellence, der Cagliostro der Modernität. In seiner Kunst ist auf die verführerischeste Art gemischt, was heute alle Welt am

[1]) Ebd. 16.

nötigsten hat — die drei großen Stimulantia der Erschöpften, das Brutale, das Künstliche und das Unschuldige (Idiotische)." [1])

Wagner ist ein großer Verderb für die Musik, er hat sie krank gemacht. Er versteht es, die Erschöpftesten wieder aufzustacheln, die Halbtoten ins Leben zu rufen. Er ist der Meister der hypnotischen Griffe, er wirft die Stärksten noch wie Stiere um. Sein Prinzip dabei ist, gigantisch zu sein, statt schön, durch Verworrenheit den Schein der Tiefe hervorzubringen, durch das Raffinement seiner Klänge die Nerven zu reizen, durch den Naturalismus der Leidenschaft die Melodie zu beseitigen, durch den Idealismus seiner Weltanschauung und erhabene Symbolik die Gimpel einzufangen. Wagner ist unfähig zum organischen Gestalten: was er seinen „dramatischen Stil" nennt, ist bloß sein Unvermögen zum Stil. Er ist bewunderungswürdig und liebenswürdig nur in der Erfindung des Kleinsten, in der Ausdichtung des Details — da ist er unser größter „Miniaturist der Musik, der in den kleinsten Raum eine Unendlichkeit von Sinn und Süße drängt. Sein Reichtum an Farben, an Halbschatten, an Heimlichkeiten absterbenden Lichts verwöhnt dergestalt, daß einem hinterdrein fast alle anderen Musiker zu robust vorkommen". [2])

Darum ist der höchste Begriff Wagners auch nicht aus dem zu entnehmen, was heute von ihm gefällt. Alles, was von Wagners Musik auch abseits vom Theater populär geworden ist, ist zweifelhaften Geschmacks und verdirbt den Geschmack. „Aber vom Magnetiseur und Alfrescomaler Wagner abgesehen, gibt es noch einen Wagner, der kleine Kostbarkeiten bei-Seite legt: unseren größten Melancholiker der Musik, voll von Blicken, Zärtlichkeiten und Trostworten, die ihm keiner vorweggenommen hat, den Meister in Tönen eines schwermütigen und schläfrigen Glücks. Ein Lexikon der intimsten Worte Wagners, lauter kurze Sachen von fünf bis fünfzehn Takten, lauter Musik, die Niemand kennt." [3]) Nietzsche nennt Wagner einen Musiker, „der mehr als irgend ein Musiker seine Meister-

---

[1]) Ebd. 18.
[2]) Ebd. 24 f.
[3]) Ebd. 25.

schaft darin hat, die Töne aus dem Reich leidender, gedrückter, gemarterter Seelen zu finden und auch noch dem stummen Elend Sprache zu geben. Niemand kommt ihm gleich in den Farben des späten Herbstes, dem unbeschreiblich rührenden Glücke eines letzten, allerletzten, allerkürzesten Genießens. Er kennt einen Klang für jene heimlich-unheimlichen Mitternächte der Seele, wo Ursache und Wirkung aus den Fugen gekommen zu sein scheinen und jeden Augenblick etwas „aus dem Nichts" entstehen kann. Er schöpft am glücklichsten von allen aus dem untersten Grunde des menschlichen Glücks und gleichsam aus dessen ausgetrunkenem Becher, wo die herbsten und widrigsten Tropfen zuguter- und böserletzt mit den süßesten zusammengelaufen sind. Er kennt jenes müde Sichschieben der Seele, die nicht mehr springen und fliegen, ja, nicht mehr gehen kann. Er hat den scheuen Blick des verhehlten Schmerzes, des Verstehens ohne Trost, des Abschiednehmens ohne Geständnis; ja, als Orpheus alles heimlichen Elends ist er größer als irgend Einer, und manches ist durch ihn überhaupt erst der Kunst hinzugefügt worden, was bisher unausdrückbar und selbst der Kunst unwürdig erschien, — die cynischen Revolten z. B., deren nur der Leidendste fähig ist, insgleichen manches ganz Kleine und Mikroskopische der Seele, gleichsam die Schuppen ihrer amphibischen Natur — ja, er ist der Meister des ganz Kleinen. Aber es will es nicht sein. Sein Charakter liebt vielmehr die großen Wände und die verwegene Wandmalerei." [1]) So wird er unwahr und macht er sich selbst und anderen etwas vor.

Schon in seiner früheren Schrift über „Richard Wagner in Bayreuth" hatte Nietzsche Wagner einen Schauspieler, und zwar einen „versetzten" Schauspieler genannt, weil er aus einer schauspielerischen Urbegabung heraus schafft, welcher es versagt ist, sich unmittelbar zu befriedigen, und die nun in der Heranziehung aller Künste zu einer großen schauspielerischen Offenbarung ihre Auskunft und ihre Rettung findet. Damals war dies Wort in Nietzsches Munde ein Lob gewesen. Auch jetzt wieder betont Nietzsche das Schauspielerische an Wagner,

---

[1]) Ebd. 185 f.

aber dies soll jetzt der schlimmste Tadel sein, womit Nietzsche die innere Unwahrheit seiner Kunst bezeichnen und zugleich die Gewalt von Wagners Wirkungen auf den unbefangenen Zuschauer zu erklären sucht. Was er aber schildert, das ist doch im Grunde nur der Zwang, den Wagner wider seinen Willen auf ihn selber ausübt. „Gibt es überhaupt eine tiefere, eine schwerere Wirkung im Theater? Sehen Sie doch diese Jünglinge — erstarrt, blaß, atemlos! Das sind Wagnerianer: das versteht nichts von Musik, und trotzdem wird Wagner über sie Herr. Wagners Kunst drückt mit hundert Atmosphären: bücken Sie sich nur, man kann nicht anders." „War Wagner überhaupt ein Musiker? Jedenfalls war er etwas Anderes mehr: nämlich ein unvergleichlicher histrio, der größte Mime, das erstaunlichste Theatergenie, das die Deutschen gehabt haben, unser Szeniker par excellence." [1])

Wagner war auch als Musiker nur Schauspieler. Seine Musik, rein als solche genommen, ist daher auch einfach schlechte Musik, die schlechteste überhaupt, die vielleicht gemacht worden ist. Er wurde Dichter, weil der Tyrann in ihm, sein Schauspielergenie, ihn dazu zwang. Wagner ist stets auch im Entwerfen der Handlung vor allem Schauspieler, der überall zuerst nur auf die Wirkung ausgeht. Er ist kein Dramatiker, dazu ist er zu wenig Psychologe. Er setzt die Idiosynkrasie an die Stelle der psychologischen Motivierung und offenbart darin seine Verwandtschaft mit dem pariser Dekadententum, wie dies besonders dann hervortritt, wenn man sich seine Dramen ins Moderne überträgt. Immer fünf Schritte weit vom Hospital! Lauter ganz moderne, ganz großstädtische Probleme! Wagner bedeutet die Heraufkunft des Schauspielers in der Musik. Man muß Schauspieler sein, um Erfolge zu haben, darin weiß er sich einig mit Viktor Hugo. Beide bedeuten sie ein- und dasselbe: daß in Niedergangskulturen, daß überall, wo den Massen die Entscheidung zufällt, die Echtheit überflüssig, nachteilig, zurücksetzend wird.

Und hier erhebt sich nun der Individualist in Nietzsche gegen Wagner. Eine Kunst, die, wie diejenige des Schau-

---

[1]) Ebd. 26.

spielers, auf das Theater angewiesen ist, ist unvornehm, ist der Masse ausgeliefert; damit aber ist sie in Nietzsches Augen gerichtet. „Was geht mich das Theater an? Was die Krämpfe seiner sittlichen Ekstasen, an denen das „Volk“ — und wer ist nicht Volk! seine Genugtuung hat! Was der ganze Gebärden-Hokuspokus des Schauspielers!“ „Man sieht,“ sagt Nietzsche, „ich bin wesentlich antitheatralisch geartet, ich habe gegen das Theater, diese Massenkunst par excellence, den tiefen Hohn auf dem Grunde meiner Seele, den jeder Artist heute hat. Erfolg auf dem Theater — damit sinkt man in meiner Achtung bis auf Nimmerwiedersehn!“ [1]) „Im Theater wird man Volk, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Patronatsherr, Idiot — Wagnerianer; da unterliegt auch noch das persönlichste Gewissen dem nivellierenden Zauber der großen Zahl, da regiert der Nachbar, da wird man Nachbar.“ [2]) Und Wagner war Theatermensch und Schauspieler. Die Musik war ihm nur ein Mittel zur Verdeutlichung, Verstärkung, Verinnerlichung der dramatischen Gebärde und Schauspieler-Sinnenfälligkeit; das Wagnersche Drama ist nur eine Gelegenheit zu vielen interessanten Attitüden. Mit Schaudern erinnert sich Nietzsche noch einmal seiner Erlebnisse in Bayreuth, wohin er gekommen war, sein Selbst durch Wagners Vermittelung zu gewinnen, und es verlor, an Wagner nicht bloß, sondern — er, der Einzelne, der Individualist — auch an die große Masse. „In Bayreuth ist man nur als Masse ehrlich, als Einzelner lügt man, belügt man sich. Man läßt sich selbst zu Hause, wenn man nach Bayreuth geht, man verzichtet auf das Recht der eigenen Zunge und Wahl, auf seinen Geschmack, selbst auf seine Tapferkeit.“ [3]) Darum fällt auch Bayreuth mit unter das allgemeine Verdammungsurteil des Theaters. Es ist, wie alles Theater, eine Form der Demolatrie in Sachen des Geschmacks, ein Massen-Aufstand, ein Plebiscit gegen den guten Geschmack. Daran hat auch Wagner nichts geändert. Bayreuth ist große Oper, und nicht einmal gute Oper. Vom Theater aus ist überhaupt eine Erhöhung der

---

1) Ebd. 187.
2) Ebd. 188 f.
3) Ebd. 188.

Kultur nicht möglich. Dies eben beweist der Fall Wagner. Wagner erlöste nicht den Einzelnen aus den Fesseln der Konvention, wie Nietzsche will, er gewann die Menge, er verdarb den Geschmack, er verdarb selbst für die Oper unseren Geschmack. Wagner züchtete den Glauben an den Vorrang des Theaters, an ein Recht auf Herrschaft des Theaters über die Kunst, die Künste, er hat die Anmaßung des Laien, des Kunstidioten groß gezogen, dazu den Glauben an das Genie, auf Deutsch: den frechen Dilettantismus.

Wagners Kunst hat keine lebenerhöhende Kraft. Im Gegenteil, es gibt nichts Müdes, nichts Abgelebtes, nichts Lebensgefährliches und Weltverleumderisches in Dingen des Geistes, das sie nicht heimlich in Schutz genommen hätte. In die Lichthüllen des Ideals verbirgt sie den schwärzesten Obskurantismus. Sie schmeichelt jedem nihilistischen Instinkte, jeder Christlichkeit, jeder religiösen Ausdrucksform der Décadence. Alles, was je auf dem Boden des verarmten Lebens aufgewachsen ist, die ganze Falschmünzerei der Transcendenz und des Jenseits hat in Wagners Kunst ihren schlimmsten Fürsprecher. Darum sieht Nietzsche jetzt in Wagner recht eigentlich seinen „Antipoden", den Todfeind seiner eigenen Kultur- und Lebensauffassung. „Ah, dieser alte Zauberer! Dieser Klingsor aller Klingsore! Wie er uns den Krieg macht, uns, den freien Geistern! Ah, dieser alte Räuber! Er raubt uns die Jünglinge, er raubt selbst noch unsere Frauen und schleppt sie in seine Höhle. Ah, dieser alte Minotaurus! Was er uns schon gekostet hat! Alljährlich führt man ihm Züge der schönsten Mädchen und Jünglinge in sein Labyrinth, damit er sie verschlinge, alljährlich intoniert ganz Europa „auf nach Kreta! auf nach Kreta!"" [1]) Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt Nietzsche es jetzt sogar über sich, die Deutschen, die er früher deswegen so hart gescholten hatte, wegen ihres Widerstandes gegen Wagner zu loben; es ist ihm das ein Anzeichen dafür, daß trotz dem Gesamtcharakter der europäischen Décadence noch ein Grad Gesundheit, noch eine Instinktwitterung für Schädliches und Gefahrdrohendes im deutschen Wesen wohnt. —

---

[1]) Ebd. 42 f.

Wir haben die Wiedergabe des späteren Verhältnisses Nietzsches zu Wagner hier vorweggenommen, um die Darstellung seiner Beziehungen zu dem letzteren nicht auseinanderzureißen und den Gegensatz seiner früheren und seiner späteren Denkweise möglichst klar hervortreten zu lassen. Völlig verständlich wird dieser spätere Ausfall Nietzsches gegen den einst so sehr bewunderten Meister ja freilich erst, nachdem man die in die Zwischenzeit fallende Entwickelung Nietzsches näher kennen gelernt und sich überzeugt hat, daß Nietzsche von seinem späteren Standpunkte aus über Wagner allerdings nicht anders urteilen konnte. Sieht man von diesem persönlichen Standpunkte Nietzsches ab, so wird man seinem Ausfalle gegen Wagner eine Berechtigung schwerlich zugestehen können. Denn zugegeben selbst, daß Nietzsche gewisse Mängel und Schwächen Wagners richtig ans Licht gezogen hat — wenn nur nicht alles so furchtbar einseitig, so über alle Maßen absprechend, so ohne allen guten Willen zur Gerechtigkeit wäre! So wie es jetzt dasteht, als der Ausdruck eines vor nichts zurückschreckenden Fanatismus, absichtlich verletzend, hämisch, boshaft bis zum Exzeß, macht das Ganze einen höchst widerwärtigen Eindruck.

Der Angriff Nietzsches ist geistreich, gewiß; Nietzsche versucht, witzig zu sein, und greift dabei selbst zu den gewagtesten Mitteln. Aber es fehlt ihm leider an allem wirklichen Humor, sein Witz hat etwas von dem Bösartigen, Vergifteten und Stacheligen des „Simplizissimus“ oder mancher jüdischer Litteraten, aber Paul Lindau ist harmloser und auch lustiger. Nietzsches burleske Harlekinaden erheitern nicht, man kann darüber nicht lachen, sie machen einen frösteln; seine Scherze sind auch zum Teil gar zu billig. Auf diese Weise kann man jedes bedeutende Kunstwerk und jeden großen Künstler herunterreißen und lächerlich machen. Auf den Inhalt der beiden Streitschriften Nietzsches kritisch näher einzugehen, können wir uns daher auch ersparen. In seiner Schrift über „Richard Wagner und Friedrich Nietzsche“ (1890) hat Eduard Kulke die Widerlegung der Einwände Nietzsches gegen Wagner vom ästhetischen Standpunkte aus bereits so gründlich besorgt, daß wir einfach hierauf verweisen können. Wodurch jedoch die

Streitschriften Nietzsches für die Darstellung der Philosophie des letzteren von Interesse sind, das ist die psychologische Ausbeute, welche sie gewähren, und der Beitrag, den sie zur Charakteristik Nietzsches liefern.

Man braucht nämlich nur die Namen zu vertauschen, überall, wo Wagner steht, Nietzsche zu setzen und die Beziehungen entsprechend zu verändern, so wird aus dem Falle Wagner der Fall Nietzsche, so wie er sich im Jahre 1888 gestaltet hatte.

Davon hat Nietzsche selbst eine gewisse Ahnung. Er schildert Wagner als Décadent, aber er kennt sich zu gut, um nicht einzusehen, daß diese Bezeichnung auch auf ihn selbst zutrifft, und seine Schilderung des Décadent ist nur deshalb in ihren Grundlinien so treffend, weil er die wesentlichsten Züge des Bildes nur aus seiner eigenen Natur zu entnehmen brauchte. Nietzsche freilich ist der Ansicht, daß die bloße Erkenntnis seines eigenen Dekadententums schon genüge, um ihn über das letztere hinauszuheben. „Mein größtes Erlebnis," sagt er, „war eine Genesung. Wagner gehört bloß zu meinen Krankheiten." [1]) Aber damit täuschte er sich selbst, denn erstens ist er von seinem Bruche mit Wagner nie recht genesen und hat zeitlebens unter demselben schwer gelitten, und sodann beruhte, wie wir schon gesehen haben, seine „Genesung" doch nur darauf, daß er sich eine Kunst vom Leibe hielt, die zu ertragen, seine überreizten Nerven nicht mehr im stande waren. Solange er noch zu Wagner hielt, war Nietzsche gesund. Als er sich von ihm abwandte, tat er es, weil er krank war, so daß man viel eher mit Lou Salomé von ihm sagen könnte, daß Wagner zu seinen überwundenen Gesundheiten gehörte. In seiner letzten Streitschrift gegen Wagner enthüllt er uns diesen wahren und tiefsten Grund seiner Gegnerschaft ganz offen: „Meine Einwände gegen die Musik Wagners sind physiologische Einwände: wozu dieselben erst noch unter ästhetische Formeln verkleiden? Meine „Tatsache", mein „petit fait vrai" ist, daß ich nicht mehr leicht atme, wenn diese Musik erst auf mich wirkt; daß alsdann mein Fuß gegen sie böse wird und revoltiert; er hat das Bedürfnis nach Takt, Tanz, Marsch, er verlangt von der Musik

---

[1]) Ebd. 2.

vorerst die Entzückungen, welche in gutem Gehen, Schreiten, Tanzen liegen. Protestiert aber nicht auch mein Magen? mein Herz? mein Blutlauf? betrübt sich nicht mein Eingeweide? Werde ich nicht unversehens heißer dabei . . . Und so frage ich mich: was will eigentlich mein ganzer Leib von der Musik überhaupt? Ich glaube, seine Erleichterung: wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte, kühne, ausgelassene, selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden sollten; wie als ob das eherne, das bleierne Leben durch goldene zärtliche, ölgleiche Melodien seine Schwere verlieren sollte. Meine Schwermut will in den Verstecken und Abgründen der Vollkommenheit ausruhen: dazu brauche ich Musik. Aber Wagner macht krank." [1]) D. h. Wagner macht Nietzsche krank — hinc illae lacrimae! Darüber ist dann freilich nichts weiter zu sagen.

So wird denn zwar verständlich, daß Nietzsche Bizet höher schätzt als Wagner und zum zwanzigsten Male dessen „Carmen" hört, ohne davon zu laufen, aber ein objektives Urteil ist doch darin nicht enthalten. Hat doch Nietzsche selbst im „Falle Wagner" gestanden, daß es „nur die reine Bosheit" sei, wenn er Bizet auf Kosten Wagners lobe, und in einem Briefe an den Musiker Dr. Fuchs unumwunden eingeräumt, seine Meinung über Bizet sei nicht ernst zu nehmen, da es sich für ihn hierbei nur um eine „ironische Antithese" gegen Wagner gehandelt habe. [2]) Damit soll übrigens nichts gegen „Carmen" gesagt sein. Denn diese ist gewiß eine ausgezeichnete Oper, vielleicht die beste Oper, die nach Wagner überhaupt geschrieben ist: ihre Musik kommt, wie Nietzsche rühmt, „leicht, biegsam, mit Höflichkeit daher. Sie ist liebenswürdig, sie schwitzt nicht. Diese Musik ist böse, raffiniert, fatalistisch; sie bleibt dabei populär, sie hat das Raffinement einer Rasse, nicht eines Einzelnen, sie ist reich, sie ist präzis. Sie baut, organisiert, wird fertig" — alles zugegeben — aber sich von „Carmen" in einer solchen Weise entzücken zu lassen, wie Nietzsche es tut, dazu muß man schon ganz besondere Gründe haben, und daß er solche tatsächlich gehabt hat, das erkennt man aus seiner

[1]) Ebd. 186 f.
[2]) Vgl. Briefe I. 539.

Carmenschwärmerei mit der gleichen Deutlichkeit, wie aus seiner ungerechten und übertriebenen Verurteilung Wagners.

Es kann nämlich kein Zweifel sein, daß auch hier letzten Endes nur physiologische Faktoren Nietzsches Begeisterung für diese Musik erzeugt haben. So nachteilig, wie seinem Nervensystem der Wagnersche Orchesterklang war, so vorteilhaft war für ihn die Musik der „Carmen“. Sie stimmte ihn heiter, sie machte seinen Geist frei, sie gab seinen Gedanken Flügel, sie machte ihn sogar produktiv, so daß ihm bei ihrem Anhören unversehens „ein kleiner Hagel von Eis und Weisheit, von gelösten Problemen in den Schoß fiel“, aber sie bewirkte dies nicht so sehr durch ihren ästhetischen, als vielmehr durch ihren physischen Charakter, denn sie traf bei Nietzsche auf ein erkranktes Gehirn, auf welches die Musik überhaupt noch in einer ganz anderen Weise einwirkt, wie auf gesunde Menschen. Aber nicht bloß die Musik der „Carmen“ übte auf Grund physiologischer Umstände einen ganz besonderen Zauber auf ihn aus, auch die Handlung dieser Oper stimmte mit seiner innersten Überzeugung in jener Zeit viel besser überein, als es der „Ring des Nibelungen“ zur Zeit der Bayreuther Festspiele getan hatte. Wir werden sehen, daß sich in Nietzsche bereits im Jahre 1876 ein starker Widerwille gegen alle Metaphysik und Mystik regte, wovon die Trilogie erfüllt war. Die Handlung der „Carmen“ dagegen mit ihrer Heiterkeit und Ausgelassenheit, ihrer naturhaften Sinnlichkeit, ihrem südländischen Gemische von Naivität und Raffiniertheit, ihrem wilden ungebändigten Sichausleben der Affekte und Leidenschaften entsprach ganz seiner eigenen späteren Weltanschauung. Zumal die Art, wie in „Carmen“ die Liebe dargestellt ist, „als Fatum, als Fatalität, cynisch, unschuldig, grausam — und eben darin Natur“ imponierte ihm, da sie mit seiner eigenen Auffassung dieses Gefühls zusammenstimmte. So fand er in der „Carmen“ verwirklicht, was er in Wagners „Ring“ vergeblich gesucht hatte: die Rückkehr zur Natur, zur ursprünglichen Menschlichkeit, zur Gesundheit, die ästhetische Vorwegnahme des ihm vorschwebenden Kulturideales.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird man nun auch ein gerechtes Urteil über die Streitsache Nietzsche contra Wagner fällen können. Bekanntlich hat das Benehmen Nietzsches Wagner

gegenüber die verschiedenartigste Beurteilung gefunden. Man hat den Verfasser der Streitschriften von Wagnerscher Seite aus eben so hart getadelt, wie die Anhänger Nietzsches den letzteren deswegen zu verteidigen gesucht haben. Besonders Frau Förster hat alles getan, um den wirklich sehr häßlichen Fleck seiner unvornehmen und maßlosen Polemik gegen Wagner aus dem Bilde ihres Bruders fortzubringen, und dieser Bemühung einen großen Teil des zweiten Bandes ihrer Biographie gewidmet. Wie mir scheint, mit wenig Glück. Gewiß, wir verstehen Nietzsches Wandlung jetzt. Sie erscheint uns nicht mehr so überraschend, als ein so plötzlicher unmotivierter Stimmungsumschlag. Wir begreifen auch, daß ein Mensch, wie Nietzsche, dessen erster Grundsatz die Wahrhaftigkeit war, es bei seiner ersten schwärmerischen Wagnerschrift nicht belassen konnte, nachdem er einmal von der Schädlichkeit Wagners sich überzeugt hatte. Aber war es darum nötig, seine Absage an Wagner in eine solche Form zu kleiden, wie er es getan hat? C'est le ton, qui fait la musique. Und dieser Ton, den Nietzsche besonders im „Falle Wagner" dem letzteren gegenüber angeschlagen hat, dem er selbst so viel zu verdanken hatte, dieser höhnische, bösartige, haßerfüllte Ton, er war zum mindesten nicht gefordert. Man lacht nicht, wenn man einem alten Freunde, zu dem man innerlich in einen Gegensatz geraten ist, bekämpft, man kreischt nicht so, wenn man sich von einem Irrtum lossagt, solange das eigene Zartgefühl noch gesund ist. Aber — und darauf kommt es an — es war bei Nietzsche eben nicht mehr gesund. Der „Fall Wagner" wurde im Mai und Juni 1888, „Nietzsche contra Wagner" im Dezember des gleichen Jahres geschrieben. Gleich zu Beginn des Jahres 1889 aber kam Nietzsches Gehirnleiden zum Ausbruch. Jene beiden Schriften sind mithin von einem Kranken verfaßt. Die Heiterkeit, die besonders in der erstgenannten Schrift so unangenehm berührt, war selbst schon keine normale mehr, sie war eine Ankündigung der Krankheit, das Lachen eines Menschen, nach dem bereits der Wahnsinn seine Krallen ausstreckte.

B. Zweite Periode: Nietzsche unter dem Einflusse des Positivismus.

I. Die positivistische Philosophie des erkennenden Selbst: die Kultur als das Reich des Freigeistes.

1. Der Übergang zur zweiten Periode.

Mit der Darstellung der Polemik Nietzsches gegen Wagner haben wir den Ereignissen vorgegriffen. Wir kehren nunmehr in die Zeit der Bayreuther Festspiele zurück, in welcher wir Nietzsche verlassen haben, und verfolgen den weiteren Verlauf seiner Entwickelung.

Versuchen wir, uns an dieser Stelle zunächst über den Eindruck klar zu werden, welchen Nietzsches Schriften in seiner ersten Periode, vor allem die unzeitgemäßen Betrachtungen auf uns machen, so gewinnen wir aus ihnen nicht die Überzeugung, es mit einem hervorragend selbständigen und schöpferischen Geiste zu tun zu haben. So wundervoll die genannten Schriften im Einzelnen sind, so reich sie sind an geistvollen Darlegungen, an tiefen und bedeutenden Gedanken, sie leiden doch sämtlich an einem gewissen Übermaße von Gefühlsschwelgerei und dementsprechend an einer gewissen Unbestimmtheit und Zerflossenheit ihrer Grundgedanken. Nietzsche will in seinen unzeitgemäßen Betrachtungen der neuen Kultur den Weg bereiten, die Überzeugung von der Unhaltbarkeit der gegenwärtigen Zustände wecken und das Ideal eines künftigen höheren Daseins aufstellen. Allein man hat hier, ebenso wie bei seinen Vorträgen über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, nicht den

Eindruck, daß Nietzsche sich selbst über das Ziel völlig klar sei. Seine Darlegungen erscheinen mehr aus der gefühlsmäßigen Sehnsucht nach einem Neuen geboren, als aus einer bestimmten Vorstellung über das Wesen dieses Neuen. Charakteristisch ist, daß Nietzsche sich an keiner Stelle eingehender über das philosophische Prinzip ausspricht, das seiner Kulturidee zu Grunde liegt. Man sieht wohl, daß er in dieser Hinsicht einen individualistisch umgedeuteten Schopenhauerianismus vertritt, allein die Berechtigung dieser Umdeutung, inwiefern allein der Individualismus eine höhere Kultur ermöglichen soll, dies findet keine nähere Begründung, wie denn das Begründen seiner Ansichten überhaupt nicht Nietzsches Stärke ausmacht. Überdies hält der individualistische Grundcharakter seiner Auffassung ihn nicht ab, gelegentlich auch wieder sich solcher Wendungen zu bedienen, die nur dem Standpunkte des Monismus im Schopenhauerschen Sinne entsprechen.

Im Ganzen überwiegt in den unzeitgemäßen Betrachtungen der Eindruck einer wesentlich weiblich gearteten Denkerpersönlichkeit. Gläubig, bewunderungsvoll, kritiklos blickt Nietzsche zu den von ihm verehrten Vorbildern, einem Schopenhauer und Wagner, empor und läßt sich durch diese zu seinen eigenen Ansichten befruchten. „Dieser Jünger der tätigen Weltweisheit", räumt selbst ein so warmer Verehrer des Philosophen ein, wie Weigand, „gibt sich hin mit einer Inbrunst, wie sich ein Weib, das reif ist zur Empfängnis, dem Manne hingibt, den es aus der Fülle seiner Seele liebt. Und wie das Weib den Geliebten verklärt, wie es an ihm keinen Makel sehen will, voll heimlich zitternder Furcht, er könne seiner höchsten Sehnsucht unwürdig sein, so macht Nietzsche seine Augen vor allen Schwächen seiner Helden zu, auf die Gefahr hin, gründlich zu irren." [1]) Es ist viel in diesen Jugendschriften Nietzsches vom Schaffen des Genius die Rede, offenbar aus dem Gefühle eines Menschen heraus, der sich selbst hoher schöpferischer Kräfte bewußt und von glühender Sehnsucht nach schöpferischer Betätigung erfüllt ist. Allein was der Genius schaffen soll, um Träger der Kultur zu sein, und wie es möglich sein soll, die

[1]) Wilhelm Weigand: „Friedrich Nietzsche. Ein psychologischer Versuch" 1893. S. 22.

Kultur als ein Reich genialer Schöpfertätigkeit zu begründen, das scheint Nietzsche viel weniger am Herzen zu liegen, als die Tatsache, daß überhaupt geschaffen wird. Es ist offenbar nur seine eigene Schaffenssehnsucht als solche, die Nietzsche im Genius verkörpert und in Männer, wie Schopenhauer und Wagner, hineinprojiziert hat, und wenn der Genius in den unzeitgemäßen Betrachtungen von Nietzsche wesentlich als Künstler aufgefaßt wird, so erscheint das nur als die Folge der Tatsache, daß seine eigene Schöpferkraft sich ursprünglich nach künstlerischem Ausdruck sehnte.

Dem weiblichen Charakter seiner Weltanschauung entspricht nun auch die Art, wie Nietzsche seine Gedanken vorträgt, sein bilderreicher, musikalischer Stil voll verhaltener Leidenschaft und überströmendem Gefühle, der sich bald zu machtvollem Pathos erhebt, bald prophetenartig, wie aus zürnender Wetterwolke, Blitze des Zorns und der Entrüstung auf das kleinliche Geschlecht der eigenen Zeitgenossen herabschleudert, bald sanft und rührend von tiefsten seelischen Schmerzen und verschlossenen Geheimnissen verräterische Kunde gibt und dann wieder, wie in kristallklarer Flut, das Gold reifster Lebensweisheit zu Tage fördert. Dabei gilt auch von Nietzsches Schriften, was er von denjenigen Wagners sagt, daß die Dialektik in ihnen vielfältig gebrochen ist und der Gang durch Sprünge des Gefühls oft mehr gehemmt als beschleunigt wird. Es fehlt Nietzsche offenbar die Gabe einer übersichtlichen streng logisch sich abwickelnden Darstellungsweise. Darauf hat auch schon Rohde bei Gelegenheit der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung den Freund aufmerksam gemacht und ihn darauf hingewiesen, wie aus diesem Mangel des deduktiven Elementes bei Nietzsche die Schwierigkeit der Lektüre seiner Schriften entspringt. Nietzsches Stil ist im Grunde auch schon in diesen Jugendwerken aphoristisch, die logische Verknüpfung seiner Gedanken kümmert ihn wenig, so daß Rohde geradezu den Eindruck erhalten konnte, „als ob einzelne Stücke und Abschnitte zuerst für sich fertig gearbeitet worden wären, und dann, ohne in den Fluß des Metalls völlig wieder aufgelöst worden zu sein, dem Ganzen eingefügt worden wären.“ [1]) —

[1]) Briefe II. 450.

Nietzsche war von Schopenhauer ausgegangen und hatte dessen Erlösungsgedanken in eigentümlicher Weise fortgebildet. Nach Schopenhauer ist das gesamte Dasein als solches der Erlösung bedürftig, weil es nicht allein durch und durch bloß Schein und Täuschung, sondern auch zugleich ewig leidvoll ist. Die Erlösung aber soll darin bestehen, daß der Einzelne, als Erscheinung des alleinen Willens, durch Verneinung seines wollenden und strebenden Ich zu seinem wahren Selbst, dem absoluten Wesen, zurückkehrt. Auch Nietzsche predigt die Erlösung des Einzelnen von der Welt des Scheines und der Täuschung und die Einkehr in sein wahres Selbst, aber das letztere ist ihm nicht ein absolutes, sondern ein individuelles Selbst, oder vielmehr es ist ihm, als individuelles, unmittelbar ein absolutes Selbst, und die Scheinwelt, von welcher der Mensch sich befreien soll, fällt ihm wesentlich mit der modernen Kulturwelt zusammen, an deren Beschaffenheit er leidet, und die in ihrer konventionellen Äußerlichkeit ganz und gar auf Schein und Lüge aufgebaut ist. Darum fordert Nietzsche, ebenso wie Schopenhauer, Weltverneinung, aber nicht in rein negativem Sinne als eine metaphysische Aufhebung des Daseins als solchen, sondern als Abwendung von dieser schlechten Welt, um dadurch eine bessere Welt, eine neue höhere Daseinsstufe herbeizuführen. So erscheint bei Nietzsche das Erlösungsproblem, das bei Schopenhauer wesentlich mystisch und religiös gefaßt ist, als Kulturproblem, und die Frage: wie ist Erlösung möglich? erhält bei ihm die Wendung: wie ist es möglich, die Kultur über das bisher erreichte Niveau hinaus zu steigern?

Die Antwort Nietzsches lautete: durch die Erlösung des wahren Selbst des Menschen aus den Fesseln der Konvention, durch das Abstreifen der Welt der Lüge und des Scheines, die den Einzelnen im Banne hält und sein eigentliches Selbst verhüllt, oder wie Nietzsche es ausdrückt: durch die Erzeugung des Genius, wobei der letztere entweder als subjektiver Genius, nämlich als das Selbst eines jeden Menschen, oder als objektiver künstlerischer Genius verstanden und dieser bald als Selbstzweck, bald als Mittel zur Befreiung des subjektiven Genius in allen übrigen Menschen aufgefaßt wird.

In Wagner sah Nietzsche den Genius verkörpert. Wagners

Förderung hatte er als das Interesse einer höheren Kultur erkannt und daher sich selbst zur Aufgabe gemacht. In Wagners Kunst verehrte er den Zauber, der die Einzelnen über die gewöhnliche Welt, die Scheinwelt der gegenwärtigen Kultur, hinaushebt, sie durch die ästhetische Selbstversetzung in eine höhere, wahrere ideale Welt ihrem eigentlichen Wesen zuführt und die produktiven Kräfte der Individuen zu eigener Schöpfertätigkeit entbindet. In der Hoffnung, von den Täuschungen und Leiden dieser Alltagswelt durch Wagners Kunst erlöst zu werden, sein wahres Selbst in der Hingabe an die Wagnersche Musik zu finden, die ihm, dem Jünger Schopenhauers, als die unmittelbare Darstellung des Wesens der Dinge selbst erschien, in dieser Hoffnung war Nietzsche nach Bayreuth gekommen.

Indessen das Gegenteil des Erhofften trat ein. Statt einer Selbstbefreiung erlebte Nietzsche in Bayreuth eine Knechtung seines Selbst; statt einer dionysischen Erhöhung seines Lebensgefühles eine so vollständige Herabminderung und Erschütterung aller seiner Kräfte, daß er sich dabei krank und elend vorkam. Wohl wurde sein Geist durch die zauberhafte Wirkung der Wagnerschen Kunst mit fortgerissen, aber sein Körper sträubte sich gleichzeitig aufs heftigste gegen den nervenzerrüttenden Einfluß dieser Kunst, und so fühlte er sich durch das Eingehen auf die Absichten des Künstlers nicht erlöst, sondern durch die überlegene Macht eines Zauberers gleichsam wider seinen Willen in dessen magischen Kreis gebannt, fühlte er sich unter der Herrschaft eines fremden Willens, gegen den sein eigenes Selbst vergeblich sich zu behaupten und mit allen ihm noch zu Gebote stehenden Kräften anzukämpfen suchte.

Da begriff er, daß die Kunst — und die letztere fiel ihm in jener Zeit durchaus nur mit der Wagnerschen Kunst zusammen — nicht im stande sei, dem Einzelnen die erhoffte Freiheit zu bringen. Da erkannte er, daß es eine Wirklichkeit gibt, die Wirklichkeit des körperlichen Organismus und der Materie, die viel realer ist als die ideale Wirklichkeit des ästhetischen Scheines, und der gegenüber diese letztere sich in nichts verflüchtigt. Da sah er ein, in welch ungeheurem Irrtum er bisher gelebt hatte, wenn er das Wesen der Kunst mit

Schopenhauer in der Erschließung der eigentlichen wahren, d. h. der idealen, Welt gesehen, wie diese Ansicht ihm Welt und Menschen bisher in einem ganz falschen Lichte gezeigt hatte: und nun auf einmal fiel es ihm, wie Schuppen, von den Augen, und er brach mit seiner ganzen bisherigen Weltauffassung.

Eine Weltanschauung, welche die Bedeutung der uns unmittelbar gegebenen Erfahrungswelt zu gunsten eines höheren idealen Daseins leugnet und die Kunst als einen unmittelbaren Zugang zu der letzteren auffaßt, pflegt als romantisch bezeichnet zu werden. Der Bruch mit dem ästhetischen Idealismus und der Kunstvergötterung war also für Nietzsche zugleich ein Bruch mit der Romantik, der romantischen Metaphysik sowohl, wie der romantischen Musik, und damit zugleich mit den beiden Männern, in denen sich für ihn die romantische Weltanschauung bisher verkörpert hatte, mit Schopenhauer und Richard Wagner. Das „ideale Monstrum“ Wagner, mit dem er bisher seinen Kultus getrieben hatte, enthüllte sich ihm in Bayreuth in seiner wahren Bedeutung. „Der wirkliche Wagner“, schrieb er im Jahre 1878, „das wirkliche Bayreuth war nur wie der schlechte allerletzte Abzug eines Kupferstichs auf geringem Papier. Mein Bedürfnis, wirkliche Menschen und deren Motive zu sehen, war durch diese beschämende Erfahrung ungemein angereizt.“ [1])

Nietzsche fand, daß die wahre Wirklichkeit nicht durch metaphysische Spekulation, noch durch ästhetische Versenkung in das Kunstwerk, sondern nur auf dem Wege der Erfahrung und nur innerhalb der letzteren erkannt werden könnte. Daß aber die wirklichen Motive der Menschen viel gewöhnlicher seien, als wie er sich in seinem weltfremden ästhetischen Idealismus hatte träumen lassen, das lehrte ihn das Treiben in Bayreuth. Hier kam ihm das Menschliche, Allzumenschliche aller Motivation zum Bewußtsein. An den Künstlern und den Zuschauern von Bayreuth mit ihren Eitelkeiten, ihrer gemachten Begeisterung, ihrem berechnenden Egoismus wurde ihm klar, daß es nicht nötig sei, zur Erklärung der menschlichen Handlungs-

---

[1]) XI. 121.

weisen eine übersinnliche Welt metaphysischer Wesenheiten zu erdichten, daß die wahre Quelle jener Handlungen nichts anderes als die ganz gemeine Selbstsucht sei. Damit aber wurde Nietzsche zum Psychologen, und der romantische Metaphysiker ging in das Lager der Erfahrungsphilosophie, des sog. Positivismus über.

So ist es kein Zufall, daß Nietzsche in Klingenbrunn, wohin er sich aus dem Getriebe der Bayreuther Festspiele flüchtete, die ersten Gedanken einer neuen Weltanschauung niederschrieb, „lauter harte Psychologica", die dann später in „Menschliches Allzumenschliches" übergingen und damit seinen neuen Standpunkt eröffneten. Nietzsche faßte sie unter dem Titel „Die Pflugschar; ein Werkzeug zur geistigen Befreiung" zusammen, um damit anzudeuten, daß sie durch die vollständige Auflockerung des bisherigen Bodens seines Geistes gewonnen seien und, über Hohes und Tiefes hinweggehend, auch in Anderen die gleiche befreiende Wirkung anstrebten. In der Tat zeigen uns diese Aphorismen Nietzsche auf dem Wege, sich gänzlich von seiner bisherigen Gedankenwelt frei zu machen. „Wäre ich schon frei, so würde ich das ganze Ringen nicht nötig haben, sondern mich zu einem Werke oder Tun wenden, an dem ich meine ganze Kraft erproben könnte. Jetzt darf ich nur hoffen, allmählich frei zu werden; und ich spüre bis jetzt, daß ich es immer mehr werde. So kommt auch wohl mein Tag der eigentlichen Arbeit noch, und die Vorbereitung zu den olympischen Spielen ist vorüber." [1])

Nietzsche hatte bisher das Wesen der Kultur in der Freiheit des menschlichen Selbst gefunden. Jetzt bemerkte er, daß er selbst noch gar nicht frei war, sondern sich bisher nur immer unter dem Banne einer ihm fremden Weltanschauung und der überragenden Persönlichkeit Wagners befunden habe. Hatte er früher in dem Gedanken der Erzeugung des Genius den Nachdruck auf den objektiven Genius gelegt, den er in Wagner verkörpert, aber gehemmt durch die Gleichgültigkeit der stumpfen Menge erblickt hatte, so legte er den Nachdruck jetzt auf den subjektiven Genius, d. h. die Idee der Selbst-

[1]) Biogr. II. 279.

befreiung trat nunmehr in den Vordergrund seines Denkens. Vorher hatte er das Wesen der Kultur nur mittelbar von seinem eigenen Selbst aus, unmittelbar dagegen aus dem Selbste Wagners heraus bestimmt. Jetzt bestimmte er es unmittelbar von sich aus, sofern der Gedanke der Befreiung seines eigenen Selbst von hemmenden Schranken und Vorurteilen für ihn der Maßstab wurde, wonach er die Kultur abschätzte. Nun war es aber die Einsicht in die Verkehrtheit seiner bisherigen Bemühungen, was Nietzsche zu diesem Umschwung führte. Wie vorher die gefühlsmäßige Begeisterung ihn zur Verherrlichung des objektiven künstlerischen Genius veranlaßt hatte, so war er nunmehr auf dem Wege der Erkenntnis, der nüchternen verstandesmäßigen Reflexion dazu gelangt, zunächst bei sich selbst Einkehr zu halten und sich über sein eigenes Wesen klar zu werden. Daher kam es, daß von jetzt an die Idee der Erkenntnis sein Denken zu beherrschen anfing und Nietzsche den Intellekt oder den bewußten Verstand über die unbewußte künstlerische Produktion erhob.

Noch immer also schwebte Nietzsche als sein Ziel die Erhöhung der menschlichen Kultur vor Augen, aber ihr Bild war in seinem Bewußtsein jetzt ein anderes geworden: alles Aufgeregte, Exzentrische, Überspannte war daraus entschwunden: „Ich will den Menschen die Ruhe wiedergeben, ohne welche keine Kultur werden und bestehen kann. Ebenso die Schlichtheit; Ruhe, Einfachheit und Größe!“ [1]) Auch jetzt noch galt ihm die Herstellung des Individuums als das Ziel, worauf es ankam, aber nicht mehr des genialen künstlerischen Individuums: — „Der starke, freie Mensch ist Nicht-Künstler!“ — sondern des erkennenden Individuums, des Freigeistes, der dies ist, indem er sich vermittelst seiner verstandesmäßigen Einsicht von allen Hemmungen seines Wesens losgemacht hat.

Ein solcher Freigeist strebte Nietzsche selbst zu werden, ein freier Geist, der durch die Erkenntnis in den Stand gesetzt ist, sich gemäß seinem wahren Wesen auszuwirken und seinen eigenen Weg zu gehen. Die romantische Geistesrichtung, die er bisher verfolgt hatte, empfand er nun als eine „Gesamtab-

[1]) XI. 125.

irrung seines Instinkts". „Eine Ungeduld mit mir überfiel mich; ich sah ein, daß es die höchste Zeit war, mich auf mich zurückzubesinnen." Selbst seine Baseler Professur erschien ihm jetzt als Entfremdung von seinem eigentlichen Selbst. „Mit einem Male war mir auf eine schreckliche Weise klar, wie viel Zeit bereits verschwendet sei, — wie nutzlos, wie willkürlich sich meine ganze Philologen-Existenz an meiner Aufgabe ausnehme. Ich schämte mich dieser falschen Bescheidenheit. Zehn Jahre hinter mir, wo ganz eigentlich die Ernährung des Geistes bei mir stillgestanden hatte, wo ich nichts Brauchbares hinzugelernt hatte, wo ich unsinnig viel über einen Krimskrams verstaubter Gelehrsamkeit vergessen hatte. Ich sah mit Erbarmen mich ganz mager, ganz abgehungert: die Realitäten fehlten ganz innerhalb meines Wissens, und die „Idealitäten" taugten den Teufel was! Ein geradezu brennender Durst ergriff mich: von da an habe ich in der Tat nichts mehr getrieben als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften." [1])

Wie weit lag nun mit einem Male die Romantik hinter ihm! „Ich hatte die Lust an den Illusionen satt", schrieb er 1878, „selbst in der Natur verdroß es mich, einen Berg als ein Gemütsfaktum zu sehen." [2]) „Ich freue mich, daß die Natur nicht romantisch ist: die Unwahrheit ist allein menschlich: sich soweit als möglich von ihr lösen heißt erkennen, den Menschen in die Natur und ihre Wahrheit zurückübersetzen. Was liegt mir da an der Kunst! Aber kräftige Luft, Schutz vor der Sonne und der Nässe, Abwesenheit der Menschen — das ist meine Natur." [3]) Und er genoß die Lust in vollen Zügen, daß ihm jetzt der Blick für tausend Quellen geöffnet wurde, wo er bisher nur Wüste gesehen hatte. „Jetzt tagte mir das Altertum und Goethes Einsicht der großen Kunst. Und jetzt erst konnte ich den schlichten Blick für das wirkliche Menschenleben gewinnen. Ich hatte die Gegenmittel dazu, daß kein vergiftender Pessimismus daraus wurde. Schopenhauer wurde historisch, nicht als Menschenkenner." [4]) —

---

[1]) Biogr. II. 269.
[2]) XI. 124.
[3]) Ebd. 73 f.
[4]) Ebd. 123.

Man hat sich auch über diesen prinzipiellen Umschwung in Nietzsches Denkart vielfach gewundert, und Lou Salomé hat auch ihn aus einer Art krankhafter Lust Nietzsches an der Selbstvergewaltigung, aus einer gewaltsamen Empörung des Philosophen gegen das Ehemalige abgeleitet, wobei die intellektuellen Gründe den Gesinnungswechsel weniger bedingten als begleiteten.[1]) Wir wissen heute aus der Biographie der Frau Förster und dem veröffentlichten Nachlasse Nietzsches, daß der Gesinnungswechsel des letzteren keineswegs so unvermittelt war, wie man dies bis dahin angenommen hatte.

Was Nietzsches Stellung zu Schopenhauer betraf, so haben wir ja schon früher gesehen, daß er ein gläubiger Anhänger von dessen System eigentlich niemals war, sondern daß es vielmehr die Persönlichkeit des Philosophen war und die Stimmung, welche dessen Schriften ausströmten, die ihn zu Schopenhauer hingezogen hatten. Aber überhaupt war ihm die Metaphysik schon frühzeitig verdächtig geworden. Wir müssen uns erinnern, daß Nietzsche seine ersten philosophischen Eindrücke zu einer Zeit empfing, wo unter dem Einflusse der Naturwissenschaften das metaphysische Interesse in Deutschland aufs Tiefste gesunken war, wo Kant wieder Mode und von der Universitätsphilosophie in skeptischem und positivistischem Sinne ausgedeutet wurde und die „Geschichte des Materialismus" von Albert Lange dieser Zeitstimmung dadurch Ausdruck gab, daß sie den Kantschen erkenntnistheoretischen Idealismus mit dem naturwissenschaftlichen Materialismus zu vereinigen suchte.

Auch Nietzsche hatte Langes „Geschichte des Materialismus", dieses Grundbuch des modischen Neukantianismus, sofort nach ihrem Erscheinen im Jahre 1866 und auch später noch wiederholt gelesen und von ihr einen tiefen Eindruck empfangen.[2]) Er schätzte dies Werk sehr hoch und hatte im Anschluß an dasselbe auf seinem Krankenlager 1868 eine Abhandlung über „Die Teleologie seit Kant" geschrieben, worin er ganz im Sinne Kants und Langes die objektive Zweckmäßigkeit in der Natur bekämpft hatte. Wie Lange, der dies übrigens

---

[1]) a. a. O. 96.

[2]) Vgl. Briefe I. 48 f., 96 f.

nur Schopenhauer nachgesprochen hatte, war auch Nietzsche überzeugt, daß Kant die Grenzen des Erkenntnisvermögens ein für alle Mal unfehlbar ermittelt habe, wie Lange, betrachtete er die Metaphysik als „Begriffsdichtung", als Kunst, nicht aber als Wissenschaft, die von dem „An sich Wahren oder Seienden" handelt. „Das Reich der Metaphysik", schrieb er in diesem Sinne im Mai 1868 an Paul Deussen, „somit die Provinz der „absoluten" Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens, wie z. B. alle namhaften Naturforscher." [1]) Nietzsche hatte also auch seinerseits jenen ungeheuren Respekt vor allem, was Naturforschung hieß, wie in jener Zeit so viele Gebildeten, die selbst nichts von der Naturwissenschaft verstanden. Von dieser dilettantischen Überschätzung der Naturwissenschaft hat Nietzsche sich eigentlich niemals völlig losgemacht. Und auch der Eindruck, den Langes „Geschichte des Materialismus" auf ihn ausübte, hat zeitlebens bei ihm nachgewirkt. So entwarf er im Frühjahr 1873 eine Abhandlung über „Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" (Bd. X), worin der subjektive erkenntnistheoretische Idealismus, nach welchem die Welt eine bloße Vorstellung des menschlichen Bewußtseins ist, bis zum äußersten Relativismus und Skeptizismus zugespitzt erscheint und Gedanken über das Wesen unserer Erkenntnis von Nietzsche vorweg genommen wurden, die erst später in seiner dritten Periode eine prinzipielle Bedeutung für seine Weltauffassung erlangen sollten. Daneben hat in jener Zeit auch Eugen Dühring mit seinem „Wert des Lebens" auf Nietzsche eingewirkt. Nietzsche las dies Werk im Sommer 1875, und wenn er sich auch durch die unfeine Schreibweise Dührings, dessen Mangel an Verständnis für die Tiefen des axiologischen Problems und zelotischen Moralismus zurückgestoßen fühlte, so hat doch die tatfreudige Lebensbejahung Dührings, seine „Wirklichkeitsphilosophie" und seine Bekämpfung alles „jenseitigen Gespensterglaubens" auf Nietzsche einen bleibenden Eindruck hinterlassen und ihn in seiner eigenen positivistischen Denkrichtung bestärkt.

[1]) Briefe I. 101.

Durch seine Freundschaft mit Wagner wurde auch die Schopenhauersche Metaphysik dem Philosophen wieder näher gerückt. Wir haben gesehen, welche Rolle sie vor allem in der „Geburt der Tragödie" spielte. Aber auch hier erscheint sie doch in solcher Weise ins Ästhetische umgedeutet, daß man zweifeln kann, ob der metaphysische Hintergrund jener Schrift von seiten Nietzsches nicht eine bloße Anbequemung an die metaphysische Denkart des Freundes war. Die unzeitgemäßen Betrachtungen endlich scheinen zwar einen metaphysischen Standpunkt ihres Verfassers vorauszusetzen, lassen jedoch diesen selbst nicht unmittelbar hervortreten und zeigen jedenfalls einen eigentümlichen Umschwung in Nietzsches prinzipiellem Schopenhauerianismus, indem hier das Weltwesen Schopenhauers nicht mehr als ein absolutes, sondern als ein individuelles aufgefaßt wird. Daß er bei Abfassung der dritten unzeitgemäßen Betrachtung „an gar nichts mehr" glaubte, auch an Schopenhauer nicht, das hat Nietzsche selbst später zugestanden.[1])

Deutlicher als die veröffentlichten Schriften lassen die privaten Aufzeichnungen und Entwürfe aus jener Zeit erkennen, eine wie starke Hinneigung zur Erfahrungsphilosophie Nietzsche besaß, die Albert Lange in ihm geweckt hatte. So heißt es einmal im Frühjahr 1873 über den „Philosophen der tragischen Erkenntnis": „Er bändigt den entfesselten Wissenstrieb nicht durch eine neue Metaphysik. Er stellt keinen neuen Glauben auf. Er empfindet den weggezogenen Boden der Metaphysik tragisch und kann sich doch an dem bunten Wirbelspiele der Wissenschaften nie befriedigen. Er baut an einem neuen Leben, der Kunst gibt er ihre Rechte wieder zurück." [2]) Noch deutlicher aber tritt die Gegnerschaft gegen die Metaphysik in einer anderen Aufzeichnung aus der gleichen Zeit zu Tage, wenn Nietzsche es als die ungeheure Aufgabe der Künstler hinstellt, die Menschheit dahin zu bringen, daß sie ohne Anlehnung an irgend eine Metaphysik zu stehen lerne, und dabei bemerkt, zu erweisen sei weder die metaphysische, noch die ethische, noch

[1]) III. 4.
[2]) X. 204.

die ästhetische Bedeutung des Daseins, womit freilich auch schon seiner Kunstvergötterung der Boden unterausgezogen wird.[1]) „Ihr sollt nicht in eine Metaphysik flüchten," ruft Nietzsche in diesem Zusammenhange aus, „sondern euch der werdenden Kultur tätig opfern!"[2]) Von der Metaphysik nämlich befürchtete er immer entschiedener, daß sie mit ihrem Wurzeln in der Transcendenz gegen die richtige Ordnung dieses Lebens gleichgültig mache und notwendig pessimistisch im Sinne der Gegnerschaft gegen das Leben sei, weil sie kein diesseitiges Glück erstrebe.[3]) Nietzsche kannte eben keine andere als die Schopenhauersche Metaphysik; von dieser aber bemerkte er mit Recht, daß sie mit ihrem einseitigen Pessimismus, ihrem Traumidealismus und ihrer daraus folgenden Gleichgültigkeit gegen allen Fortschritt die ungeeignetste Weltanschauung für einen Philosophen sei, der die Beförderung der Kultur zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat. Im übrigen faßt Nietzsche bereits im Frühjahre 1873 die Aufgabe des Philosophen ganz im Sinne seiner späteren Darlegungen auf. Wie er die Philosophie mit Albert Lange als eine Kunst, genauer als eine Form der Dichtkunst bestimmt, so gilt ihm auch der Philosoph nicht so sehr als ein Erkennender, wie als ein Schaffender und stellt er den Begriff einer neuen Art des Philosophen-Künstlers auf, der ein Kunstwerk in die Lücke stellt, welche durch den Bruch mit der Religion entstanden ist. Schon träumt er in diesem Sinne von einer „Überwindung des Wissens durch mythenbildende Kräfte" und betont die innere Verwandtschaft der Philosophen und Religionsstifter. Schon spricht er es aus, daß der Wert einer Philosophie nicht in der Erkenntnissphäre, sondern in der Lebenssphäre liege: „der Wille zum Dasein benutzt die Philosophie zum Zwecke einer höheren Daseinsform."[4])

So zieht sich eine eigentümliche Zwiespältigkeit durch die Denkweise Nietzsches, während der Zeit seiner Freundschaft mit

---

[1]) Ebd. 210, 211.
[2]) Ebd. 211.
[3]) XI. 21.
[4]) X. 202. Vgl. 201. 215.

Wagner hindurch. Fast hat es den Anschein, als ob er überhaupt nur dem letzteren zu Liebe sich in das Gewand der Metaphysik gehüllt und den Eindruck eines Schopenhauerianers nach außen hin erweckt habe, während er doch für sich selbst alle Hauptgedanken Schopenhauers rein empirisch deutete und im Grunde seines Herzens eine entschiedene Hinneigung zum Langeschen Positivismus hatte. Daß eine solche Zwiespältigkeit in seinen Ansichten einen Mann, wie Nietzsche, aufs schwerste drücken mußte, daß das Opfer, welches er mit der Verheimlichung seiner innersten Überzeugung dem Freunde darbrachte, immer schwerer von ihm empfunden wurde, je mehr die positivistische Unterströmung seines Denkens bei ihm ans Licht hervortrat, das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Nietzsche hatte mit dem Christentum gebrochen, weil sein angeborener Wahrheitssinn es nicht über sich gewinnen konnte, sich zu einer Anschauung zu bekennen, die seiner innersten Überzeugung widerstrebte. Nun erkannte er, daß er für die Fessel, die er abgestreift, nur eine neue eingetauscht hatte, als er sich in seiner Verehrung für den Künstler und Menschen Wagner auf die romantische Weltanschauung des letzteren hatte verpflichten lassen. Noch glaubte Nietzsche, die Wagnersche Kunst als Ersatz für die mangelnde Metaphysik betrachten zu dürfen, die er bei seiner im Grunde religiösen Geistesveranlagung doch nicht ganz entbehren mochte. An der Metaphysik als Wissenschaft irre geworden, hatte er versucht, sie als Kunst zu retten, und den künstlersich verklärten Mythus als Symbol für die metaphysische Wahrheit angesehen. So war auch ihm die Kunst ein „Schutz- und Heilmittel“ gegen die Wunden des theoretischen Denkens gewesen, sie hatte ihm, wie es in der vierten Unzeitgemäßen heißt, dazu gedient, die Spannung zwischen der allgemeinen Erkenntnis der Dinge (d. h. seiner positivistischen Geistesrichtung) und seinem geistig sittlichen Vermögen (d. h. seiner religiösen Naturanlage) zu überwinden, da auch er ein Gegengewicht bedurfte, um nicht an dem „Ungenügen der Beschränktheit seiner Persönlichkeit zu Grunde zu gehen“. Allein diese Ewigkeitsbedeutung, die er sich durch das Wagnersche Kunstwerk hatte verbürgen wollen, hielt nur so lange vor, als der ästhetische Eindruck desselben dauerte.

Wie mußte er nicht aufatmen, als die Eindrücke in Bayreuth ihm endlich den Mut gaben, sich ganz von diesen zweideutigen Verhältnissen loszumachen, wie mußte der Bruch nicht ein vollständiger sein, da Nietzsche längst gefühlt hatte, daß er im Banne Wagners stets unselbständig bleiben und niemals den Weg zu seinem eigenen Wesen finden würde! Was den Anderen als ein unmotivierter Gesinnungswechsel erschien, das war also in der Tat nur ein Akt der Selbstbefreiung, wobei Nietzsche eine Anschauung, die er längst gehabt hatte, und die seinem eigentlichen Wesen weit besser entsprach als die Schopenhauer-Wagnersche Romantik, nun auch öffentlich bekannte. Nach alledem war es keine bloße nachträgliche Konstruktion, sondern nur der einfache Ausdruck der Tatsache, wenn Nietzsche später bei einem Rückblick auf seine erste romantische Periode behauptete: „Meine Schriften reden nur von meinen Überwindungen; aber es bedurfte immer erst der Zeit, bis die Lust bei mir sich regte, etwas Erlebtes und Überlebtes nachträglich für die Erkenntnis bloßzulegen. Selbst meine Sieges- und Festrede zu Ehren Richard Wagners, ein Werk, welches den stärksten Anschein der „Aktualität“ an sich trägt, war im Hintergrunde eine Huldigung und Dankbarkeit gegen ein Stück Vergangenheit von mir, gegen die schönste, auch gefährlichste Meeresstille meiner Fahrt und tatsächlich eine Loslösung, ein Abschiednehmen. Einsam und schlimm mißtrauisch gegen mich, nahm ich, nicht ohne Ingrimm, dergestalt Partei gegen mich und für alles, was gerade mir wehe tat und hart fiel; so fand ich den Weg zu „mir“ selbst, zu meiner Aufgabe.“ [1]) —

Schon im Sommer 1874 hatte Nietzsche in Basel durch Vermittelung eines gemeinschaftlichen Freundes den um vier Jahre jüngeren Dr. Paul Rée aus Westpreußen kennen gelernt, ohne ihm jedoch zunächst noch näher getreten zu sein. Erst als er die im Jahre 1875 anonym erschienenen „Psychologischen Beobachtungen“ kennen lernte, deren Verfasser Rée war, gewann er für den letzteren ein lebhaftes persönliches Interesse. Das war im Herbst 1876. Rée war ein entschiedener Positivist im

---

[1]) III. 1. 4. 8.

Sinne der Engländer und Franzosen. Seine „Psychologischen Beobachtungen“ sind Sentenzen im Geist und Stil Larochefoucaulds, jenes geistreichen französischen Weltmannes, dessen „Maximen“, worin er alle Handlungsweisen der Menschen aus der Selbstsucht abzuleiten suchte, bekanntlich auch Schopenhauer hoch geschätzt hat. Nietzsche fand in Rée einen Gesinnungsgenossen, der den Mut hatte, dasjenige offen auszusprechen, was er sich selbst bis dahin kaum zu gestehen gewagt hatte. Hatte er schon vorher die französischen Aphoristiker, einen Larochefoucauld, la Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, Fontenelle, eifrig studiert und vor allem auch eine lebhafte Vorliebe für den weltmännischen Skeptizismus eines Montaigne gehabt, so wurde nun diese Vorliebe durch Rée in ihm aufs höchste gesteigert, dessen Lieblingsschriftsteller die Genannten waren. Rée scheint ihn auch auf Pascal und Voltaire, sowie auf Mérimée hingewiesen zu haben, und übte vor allem durch sein im Jahre 1877 erschienenes Werk über den „Ursprung der moralischen Empfindungen“ einen großen Eindruck auf Nietzsche aus.

Denn daß er dieses wirklich getan hat, daran kann trotz des Einspruches der Schwester sowie der Anhänger Nietzsches kein Zweifel sein, die durchaus nicht zugeben wollen, daß ihr Heros seine Weltanschauung nicht rein aus den Tiefen seines eigenen Selbst geschöpft habe. Gewiß war ja Rée nicht allein der Gebende, wie er dies mehrfach dadurch bezeugte, daß er seine Schriften Nietzsche als dem „Quellwassererzeuger seines ferneren Schaffens“ oder als dem „Vater“ seiner Gedanken widmete. Gewiß konnte er Nietzsche im Grunde auch nichts Neues lehren, da dieser, wie gezeigt, in seinem Innern schon einem dem Positivismus verwandten skeptischen Standpunkte zuneigte, lange bevor er Rée kennen lernte. Allein daß er ihn in seinen positivistischen Ansichten zum mindesten bestärkt, daß er ihm geradezu erst den Mut zu seiner neuen Ansicht gemacht hat und wenigstens das Problem der Moral, das Nietzsche bisher in seinen Gedanken nur erst flüchtig gestreift hatte,[1]) durch Rée erst in den Vordergrund seines Denkens gerückt wurde, das

[1]) Vgl. z. B. X. 212 ff.

kann doch nicht geleugnet werden. War doch der Ursprung der moralischen Empfindungen der eigentliche Gegenstand der Réeschen Forschung. Dabei ging das Bestreben Rées dahin, an Stelle der gewöhnlichen metaphysischen Begründung der Moral eine rein psychologische und historische Begründung einzusetzen, wobei er sich aufs engste an die englische positivistische Schule mit ihrer Zurückführung der moralischen Werturteile und Erscheinungen auf den Nutzen, die Gewohnheit und das Vergessen der ursprünglichen Nützlichkeitsgründe anschloß. Damit eröffnete er aber auch Nietzsche nicht bloß den Blick für die Wichtigkeit eines Problems, das für die Kultur von allergrößter Bedeutung war, sondern gab ihm auch zugleich die Mittel an die Hand, die verlassene Schopenhauer-Wagnersche Weltanschauung mit ihrem metaphysischen Altruismus und ihrer Mitleidsmoral von einem ganz neuen Gesichtspunkte aus zu bekämpfen.

Nietzsche selbst hat es denn auch oft genug bezeugt, wie sehr er sich Rée zu Dank verpflichtet fühlte, wenn er seinen neuen Standpunkt doppelsinnig „Réealismus“ oder Rée in einem seiner Briefe an ihn seinen „lieben Freund und Vollender“ nannte, womit sein Verhältnis zu dem letzteren deutlich genug bestimmt ist. Dem widerspricht es nicht, daß er selbst Rohde gegenüber entschieden geleugnet hat, von Rée irgendwie beeinflußt zu sein,[1]) da ja sein neuer positivistischer Standpunkt im ganzen, wie gesagt, schon feststand, bevor er Rée näher kennen lernte. Es war eben ein gegenseitiger Gedankenaustausch, ein wechselseitiges Empfangen und Geben, wobei der nüchterne und poesielose Verstandesmensch Rée sich durch den Zauber von Nietzsches Persönlichkeit, durch die Art, wie diesem jeder Gedanke zu einem inneren Erlebnis wurde, wie er ihn mit der ganzen Wärme seines Gefühls erfaßte und zu gestalten wußte, ebenso gehoben und angeregt fühlte, wie er seinerseits durch die Schärfe und klare Strenge seines wissenschaftlichen Denkens mäßigend und zügelnd auf den feurigen Schwung von Nietzsches Philosophieren einwirkte. Dabei überschätzte Nietzsche offenbar die geistige Bedeutung des Freundes seiner

[1]) Vgl. Briefe II. 549.

zur Verehrung geneigten Natur gemäß in außerordentlichem Maße. Denn die trockenen, verständigen Schriften Rées, die noch dazu inhaltlich höchst dürftig und wenig originell sind, bieten nichts, das Grund zu irgendwelcher Begeisterung geben könnte. Nietzsche dagegen bewunderte an Rée gerade dasjenige, was ihm selber abging, die strenge methodische Zucht des Denkens, und er ließ sich hierin auch durch Wagner nicht beirren, dem der Jude Rée von Anfang an sehr unsympathisch war, und der, als beide im Herbst des Jahres 1876 in Sorrent noch einmal miteinander zusammentrafen, Nietzsche in richtiger Ahnung des Kommenden vor Rée als vor seinem bösen Dämon warnte.

Übrigens war es auch nicht bloß der philosophische Standpunkt Rées, sondern auch die wahrhaft freundschaftliche und liebenswürdige Art, mit welcher dieser sich seiner annahm, was Nietzsche an ihn fesselte. So war Rée im Jahre 1876, als Nietzsche nach seiner Rückkehr von Bayreuth in Basel sich einer Augenkur unterzog, aufs hilfreichste um ihn besorgt, las ihm vor und suchte ihm auf alle Weise die Unannehmlichkeiten der Kur zu erleichtern. Nietzsche beabsichtigte, nach Beendigung dieser Kur für ein Jahr Urlaub zu nehmen, um durch einen längeren Aufenthalt in Italien seine zerrüttete Gesundheit wieder herzustellen, und war hoch erfreut, als Rée sich erbot, ihn auf dieser Reise zu begleiten.

Zum Ausbruch gekommen war Nietzsches Krankheit, wie gesagt, zuerst infolge der Aufregungen und Strapazen des Krieges und der Ansteckung, die er sich als Krankenpfleger in den Lazaretten zugezogen hatte, und Nietzsches Schwester ist geneigt, auch sein ganzes späteres Gehirnleiden auf diese Ursache zurückzuführen. Wir wissen indes, daß Nietzsche auch schon früher an Migräne, d. h. an Kopf- und Augenschmerzen, litt, die höchst wahrscheinlich ein Erbteil aus der väterlichen Familie waren. Jedenfalls war die Migräne seit 1870 eine ständig wiederkehrende Erscheinung in Nietzsches Zustand. Sie stellte sich alle zwei bis drei Wochen ein, hielt oftmals mehrere Tage an und quälte ihn besonders in den Wintermonaten aufs ärgste. Inwieweit die Krankheit durch die von Nietzsche gebrauchten scharfen Arzneimittel noch gesteigert wurde, inwie-

fern die letzteren vor allem Schuld daran waren, daß sich zu der Migräne alsbald auch eine Magenverstimmung einstellte und häufige Erbrechungsanfälle zur Folge hatte, darüber mögen die Ärzte urteilen.[1]) Nietzsche selbst war, als sich um Weihnachten 1875, vielleicht infolge von Überarbeitung, ein förmlicher Zusammenbruch bei ihm einstellte, überzeugt, daß er es mit einem ernsthaften, vom Vater ererbten Gehirnleiden zu tun habe und daß Magen und Augen nur durch diese Centralwirkung in Mitleidenschaft gezogen wären. Zwar besserte sich sein Befinden schon während des Januars wieder, allein die Beendigung der Wagnerschrift, das Fest in Bayreuth, die Lossage von Wagner und seinen bisherigen Idealen, das alles wirkte doch dermaßen nachteilig auf seine Gesundheit ein, daß er sich unfähig fühlte, seine Arbeit in Basel weiter fortzusetzen, und aus diesem Grunde sich ein Jahr Urlaub erwirkte.

Im Oktober 1876 ging er in Begleitung von Dr. Rée und einem ihm sehr ergebenen Studiosus Brenner auf die Reise nach Italien. Ihr Ziel war Sorrent, wo Nietzsches mütterliche Freundin, Fräulein v. Meysenbug, in der Villa Rubinacci ihnen schon das Heim bereitet hatte und alle vier gemeinschaftlich den Winter zubrachten. Es war eine sehr glückliche Zeit, die sie hier miteinander verlebten. Jeder der vier Insassen der Villa Rubinacci schrieb an einem Buche: Fräulein v. Meysenbug an den „Erinnerungen einer alten Frau", Nietzsche am „Menschlichen, Allzumenschlichen", Rée verfaßte seine Schrift „Über den Ursprung der moralischen Empfindungen", und Brenner schrieb Novellen, deren eine „Das flammende Herz" 1877 in der „Deutschen Rundschau" erschienen ist; der sehr talentvolle junge Mann starb bereits im folgenden Jahre. Daneben vertrieb man sich aber auch gemeinschaftlich die Zeit in der angenehmsten Weise durch Ausflüge, gegenseitiges Vorlesen u. s. w. Im November trafen auch Wagners ein, und es entwickelte sich ein lebhafter und freundschaftlicher Verkehr zwischen der Villa Rubinacci und dem Hotel Victoria, wo jene

[1]) Moebius, der, wie erwähnt, „Das Pathologische bei Nietzsche" in einer eigenen Broschüre behandelt hat, hält es nicht für wahrscheinlich, daß die Magenbeschwerden auf Diätfehler oder auf die gegen die Migräne angewandten Arzneimittel zu beziehen seien, a. a. O. 41.

wohnten, bei dem keiner es dem andern merken ließ, daß sie sich eigentlich nichts mehr zu sagen hatten.

Und dazu nun der Zauber des Südens! Die wonnevollste Gegend der Welt, Sorrent mit seinem Meer, seinem blauen wolkenlosen Himmel, seinen Olivengärten, Pinien und Felsgestade mit dem Vesuv in der Ferne! Wie dumpf und schwer erschien Nietzsche nun auf einmal der Norden! Er meinte, die Luft dort mache schwerfällig und lasse einen niemals so recht in Freiheit aufatmen. Leider wollte sich nur auch in Sorrent seine Gesundheit nicht wieder einstellen. Besonders litten seine Augen sehr unter einem unangenehmen Flimmern, das ihn fast ganz am Lesen und Schreiben hinderte. So glücklich er daher auch innerlich gestimmt war, da er sich auf dem rechten Wege zur geistigen Freiheit wußte, seine Gesundheit, — das erkannte er nur zu bald, — vermochte ihm auch der Süden nicht wiederzugeben.

So kehrte er im Mai 1877 nach der Schweiz zurück, um zuerst eine Kur in Ragaz und Pfäffers zu brauchen und dann sich auf die Berge zu flüchten. Mehrere Monate verweilte er nun mit kurzen Unterbrechungen in Rosenlauibad. „Das Hochgebirge,“ schrieb er damals an Fräulein v. Meysenbug, „hat immer einen wohltätigen Einfluß auf mich gehabt. Zwar liege ich hier auch krank zu Bett, wie in Sorrent, und schleppe mich tagelang unter Schmerzen herum, aber je dünner die Luft, um so leichter ertrage ich es.“ [1]) Im Herbst dachte er seinen alten Beruf wieder aufzunehmen und suchte sich einzureden, daß nur seine Beschäftigung mit der nervenzerrüttenden Musik und der metaphysischen Philosophie ihn krank gemacht habe. Aber gleichzeitig graute ihm doch vor dem Winter; schon ging er mit dem Gedanken um, sein Amt überhaupt gänzlich aufzugeben und sich einzig seinem wahren Berufe zu widmen, als welchen er nun die Philosophie erkannt hatte. „Ich lechze nach mir,“ heißt es in einem Briefe aus dem August 1877. „Jetzt, wo durch ein Jahr Zusammensein mit mir selbst alles ganz deutlich und übersichtlich geworden ist (— ich kann nicht aussprechen, wie reich, wie schaffensfreudig, trotz allen Schmerzen,

[1]) Biogr. II. 284.

ich mich fühle, sobald man mich allein läßt —) jetzt sage ich mit Bewußtsein, daß ich nicht nach Basel zurückkehre, um dort zu bleiben. Wie es sich gestalten wird, ich weiß es nicht; aber meine Freiheit werde ich mir erobern."[1])

2. „Menschliches, Allzumenschliches."

In dieser Hoffnung fing Nietzsche das Semester in Basel mutig an, und wirklich erging es ihm im Anfange des Winters auch ganz leidlich. Aber nach Weihnachten trat das alte Leiden wieder in solcher Stärke auf, daß er um Befreiung von seiner Lehrtätigkeit am Pädagogium nachsuchen mußte. Erst als er im März 1878 nach Baden-Baden ging, besserte sich sein Leiden. Trotzdem kam in diesem Winter 1877—78 das neue Buch „Menschliches, Allzumenschliches" zu stande. Nietzsche hatte seit dem Juli 1876 eine Menge von Niederschriften gemacht. Es handelte sich jetzt im wesentlichen nur darum, den Haufen von Manuskripten, der sich inzwischen bei ihm angehäuft hatte, zu sichten, zu ordnen und zu einem Ganzen zu gestalten. Daß ihm dies möglich wurde, hatte er der treuen Hilfe seines Verehrers und Freundes Peter Gast, eines Pseudonyms für den Musiker und Schriftsteller Heinrich Köselitz, zu verdanken, der seine Diktate niederschrieb und die zugehörigen Bestandteile unter die von Nietzsche bestimmten Rubriken einordnete.

Freilich konnte auf diese Weise kein wirklich einheitliches Ganzes zu stande kommen. Nietzsche war durch sein Leiden verhindert worden, seine Anschauung in zusammenhängender Weise zu entwickeln, und schon aus diesem Grunde auf die Form des Aphorismus angewiesen, die ihm außerdem auch noch durch Rée, sowie durch die von ihnen beiden verehrten französischen Aphoristiker nahe gelegt wurde. Genötigt, seine Gedanken auf einsamen Wanderungen in den wenigen kurzen Pausen zu konzipieren, die ihm seine Krankheit übrig ließ, hatte er angefangen, diese neue Art der Darstellungweise zur Virtuosität bei sich auszubilden, und folgerichtig der äußeren

[1]) Ebd. 286 f.

Form eine größere Aufmerksamkeit als bisher gewidmet. Es kam hinzu, daß er nach dem Verluste seiner bisherigen romantischen Weltanschauung auch wirklich noch keine zusammenhängende Ansicht wieder besaß und seine Gedanken zunächst nur die Stufen waren, auf denen er zu einem neuen Standpunkt emporstieg. Diese Gedanken bedeuteten gleichsam nur die Stationen auf dem Wege seiner Selbstbefreiung; und da sie mehr aus einer einheitlichen Stimmung, einer gewissen allgemeinen Sehnsucht nach Freiheit im Gegensatze zu seinen bisherigen Idealen, nicht aber im ausschließlichen Hinblick auf ein bestimmtes Ziel zustande kamen, so wurden sie auch untereinander mehr durch jenen Stimmungsuntergrund, als durch ein inneres logisches Band zusammengehalten. Kein Wunder, wenn die einzelnen Aphorismen, wie sie zu verschiedenen Zeiten, aus der jeweiligen zufälligen Situation heraus entstanden waren, auch innerlich vielfach nicht übereinstimmten. Da aber Peter Gast bei seiner grenzenlosen Verehrung für Nietzsche nur ungern einen Aphorismus ausschließen mochte und bei der nachträglichen Anordnung der verschiedenen Gedankensplitter mit der größten Weitherzigkeit verfuhr, so konnten natürlich zahllose Widersprüche und Wiederholungen nicht ausbleiben, die von nun an immer auffälliger in Nietzsches auf die gleiche Art zu stande gekommenen Schriften hervortreten und eine zusammenhängende Lektüre derselben zu einer so äußerst ermüdenden Arbeit machen.

Nietzsches „Menschliches, Allzumenschliches“ erschien im Mai 1878. Nietzsche nannte es ein „Buch für freie Geister“ und weihte es „dem Andenken Voltaires zur Gedächtnisfeier seines 100 jährigen Todestages am 30. Mai 1878“, um, wie es auf der ersten Seite heißt, „einem der größten Befreier des Geistes eine persönliche Huldigung darzubringen“. Statt einer Vorrede leitete er es ein mit einer Stelle aus Descartes' „Discours de la méthode“, wodurch er sich zu dessen Lebenszweck bekannte, „seine Vernunft auszubilden und den Spuren der Wahrheit nachzugehen.“

Damit ist schon die ganz veränderte Atmosphäre angedeutet, die uns in diesem Werke umfängt. Nietzsche, der Romantiker, der Anhänger Schopenhauers und Wagners, der die

wissenschaftliche sokratische Kultur der Aufklärung bekämpft hatte, ist hier selbst zu einem Aufklärer geworden, er schwört auf das Wissen und den Verstand und hat sich unter die Fahne desjenigen Mannes gestellt, der im Guten wie im Schlimmen der typische Repräsentant der Aufklärung ist. Dabei war seine Widmung an Voltaire keineswegs durch eine besondere innerliche Vorliebe für den letzteren begründet. Vielmehr galt ihm Voltaire nur als ein „grandseigneur des Geistes", der den Mut gehabt hatte, mit alten Vorurteilen und Meinungen zu brechen, und insofern als der Typus eines freien Geistes, als einer, der dasjenige in höchstem Maße war, was Nietzsche selbst zu werden bestrebt war. In diesem Sinne konnte Nietzsche später sagen: „Der Name Voltaire auf einer Schrift von mir — das war wirklich ein Fortschritt — zu mir." Er nannte sein Werk mit Recht „das Denkmal einer Krisis". „Es heißt sich," schrieb er, „ein Buch für freie Geister; fast jeder Satz darin drückt einen Sieg aus — ich habe mich mit demselben vom Unzugehörigen in meiner Natur frei gemacht. Unzugehörig ist mir der Idealismus: der Titel sagt „wo ihr ideale Dinge seht, sehe ich — Menschliches, ach, nur Allzumenschliches!" — Ich kenne den Menschen besser. In keinem andren Sinne will das Wort „freier Geist" hier verstanden werden: ein freigewordener Geist, der von sich selbst wieder Besitz ergriffen hat. Sieht man genauer zu, so entdeckt man einen unbarmherzigen Geist, der alle Schlupfwinkel kennt, wo das Ideal heimisch ist, wo es seine Burgverließe und gleichsam seine letzte Sicherheit hat. Ein Irrtum nach dem andern wird gelassen aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt — es erfriert." [1])

Und so ist es in der Tat. Mit einer Rücksichtslosigkeit, die etwas Heroisches an sich hat, wenn man bedenkt, wie tief der Denker vorher mit seiner ganzen Persönlichkeit in die entgegengesetzte Anschauung versenkt gewesen war, nimmt Nietzsche in diesem Buche gegen sich selbst Partei und sucht sich dadurch die ersehnte Freiheit zu erkämpfen, daß er alle seine bisherigen Ideale und Überzeugungen mit kalter Miene seziert und ihre Verkehrtheit aufzeigt. „Alles Menschliche verdient in

[1]) Biogr. II. 296.

Hinsicht auf seine Entstehungsweise die ironische Betrachtung", das ist das durchgehende Thema des Werkes.[1])

Da ist zunächst die Metaphysik! In seiner früheren Zeit hatte Nietzsche sie als die Grundlage aller Kultur betrachtet und sie gerühmt, daß sie dem Spezialismus der empirischen Wissenschaften gegenüber ein einheitliches Weltbild liefere. Jetzt nennt er sie spöttisch „die Wissenschaft, welche von den Grundirrtümern der Menschheit handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten".[2]) Es gibt das alles nicht, womit die Metaphysik sich zu schaffen macht: es gibt keine ewigen Tatsachen, keine absoluten Wahrheiten, es gibt vor allem auch kein Ding an sich hinter der unmittelbaren Welt unserer Vorstellungen; diese ganze zweite Welt der Metaphysik, die sie als die eigentliche reale Welt unserer Bewußtseinswelt gegenüberstellt, ist rein aus den Erfahrungen des Traums erwachsen. Es gibt in Wahrheit überhaupt kein Ding, kein Festes und Bestimmtes, sondern alles ist in beständigem Flusse begriffen, und selbst solche scheinbar festesten Begriffe, wie Kausalität, Substantialität, Gleichheit u. s. w., sind Fiktionen, die lediglich auf der subjektiven Tätigkeit unseres Intellekts beruhen. Unter solchen Umständen können denn auch die sog. Fragen der Metaphysik nur auf historischem und naturwissenschaftlichem Wege gelöst werden. „Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen",[3]) sagt derselbe Nietzsche, der in seiner zweiten unzeitgemäßen Betrachtung so heftig gegen die Historie polemisiert und das Übermaß an historischem Wissen geradezu für die Krankheit unserer Zeit erklärt hat. Hatte er vorher nicht genug über die Genügsamkeit und Beschränktheit der Spezialisten spotten können, so fordert er nun zur Bescheidung bei den kleinen unscheinbaren Wahrheiten auf, welche mit strenger Methode gefunden wurden, und stellt sie hoch über die großen Irrtümer der Metaphysik, die wohl blenden, aber keine wirkliche Erleuchtung geben könnten.

Natürlich ist es auch ein Irrtum, daß die moralischen,

---

[1]) II. 237.
[2]) Ebd. 36.
[3]) Ebd. 18.

religiösen und ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen metaphysisch fundamentiert sein müßten. „Mit Religion, Kunst und Moral rühren wir nicht an das „Wesen der Welt“ an sich“; wir sind im Bereiche der Vorstellung, keine „Ahnung“ kann uns weiter tragen.“ [1]) Was wir brauchen, ist eine Chemie jener Empfindungen und Vorstellungen, d. h. eine rein psychologische Analyse derselben, und es ist zu hoffen, daß auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja, verachteten Stoffen gewonnen werden.

a) Die Kunst.

Betrachten wir also zunächst die ästhetischen Vorstellungen! Wir wissen, was die Kunst für Nietzsche früher bedeutete. Er hielt sie mit Schopenhauer für den Abglanz einer höheren Welt, in welcher sich das schöpferische metaphysische Wesen des Menschen selbst, wie in einer zweiten Natur, offenbare, und besonders die Musik galt ihm als die unmittelbare Sprache des Willens, als der Ausdruck des innersten metaphysischen Kerns der Dinge. Mit der Leugnung einer zweiten sog. Wesenswelt hinter der unmittelbaren Welt unserer Vorstellungen und Erscheinungen fiel selbstverständlich auch der mystische Zauber fort, in dessen Lichte Nietzsche die Kunst bisher betrachtet hatte, ja, er ging nun ausdrücklich darauf aus, die Bedeutung und das Wesen der Kunst möglichst niedrig einzuschätzen, um nur ja recht gründlich mit allem Übersinnlichen aufzuräumen und auch die letzten Wurzeln einer mystischen Betrachtungsweise bei sich auszureißen. Es ist eine schöne Täuschung und Übertreibung, behauptet er, daß die Kunst wirklich Menschen und Charaktere schaffe. Diese Meinung entspringt nur daher, daß wir die wirklichen lebendigen Menschen so wenig kennen und nun ihr künstlerisches Abbild für viel konkreter halten, als es tatsächlich ist. Es ist viel Blendwerk bei diesen geschaffenen Charakteren der Dichter, es sind durchaus keine leibhaftigen Naturprodukte, sie vertragen den Anblick aus der Nähe nicht. Daß gar der Maler und Bildhauer die „Idee“ des Menschen ausdrücke, ist eitel Phantasterei und Sinnentrug.

[1]) Ebd. 25.

Weit entfernt, uns eine anschaulichere Erkenntnis vom Wesen der Dinge zu vermitteln, geht die Kunst vielmehr von der natürlichen Unwissenheit des Menschen über sein Inneres in Leib und Charakter aus: sie ist nicht für Physiker und Philosophen da. Vor allem ist auch die Musik nicht an und für sich so bedeutungsvoll für unser Inneres, so tief erregend, daß sie als unmittelbare Sprache des Gefühls gelten dürfte; sondern ihre uralte Verbindung mit der Poesie hat so viel Symbolik in die rhythmische Bewegung, in Stärke und Schwäche des Tons gelegt, daß wir jetzt wähnen, sie spräche direkt zum Innern und käme aus dem Innern. An sich ist keine Musik tief und bedeutungsvoll, sie spricht nicht vom Willen, vom Dinge an sich; der Intellekt selber hat diese Bedeutsamkeit erst in den Klang hineingelegt.

Damit sind natürlich auch die Traum- und Rauschzustände entwertet, die Nietzsche früher in seiner „Geburt der Tragödie" als die Zustände gefeiert hatte, in denen das Übersinnliche sich gleichsam unmittelbar im Menschen ausspricht, und in welchen besonders die Musik ihren Ursprung haben sollte. Jetzt erscheint der Traum nicht mehr dem Wachsein gegenüber als ein Zustand der höheren Vollkommenheit, sondern der Unvollkommenheit des Gehirns, wo dieses auf eine niedrigere Stufe seiner Tätigkeit zurückgebracht ist und nur mehr „willkürlich und verworren" arbeitet. So willkürlich und verworren arbeitete das Gehirn in Urzeiten der Menschheit auch im wachen Leben, sodaß uns nun das Traumleben an die Zustände früherer Menschheit erinnert, in der die Hallucination außerordentlich häufig war und mitunter ganze Gemeinden und Völker gleichzeitig ergriff. Wir werden mithin im Schlaf und Traum nicht über unser gewöhnliches Selbst hinausgehoben, sondern wir machen in ihnen das Pensum früheren Menschentums noch einmal durch. Wie jetzt noch der Mensch im Traume schließt, nämlich daß er die erste beste Ursache, die dem Geiste einfällt, um irgend etwas zu erklären, für Wahrheit hält, so schloß die Menschheit auch im Wachen viele Jahrtausende hindurch. Hier ist, wie gesagt, der Ursprung der Metaphysik, hier der Ursprung des Seelen-, Geister- und Götterglaubens. Hat daher der Traum noch einen Wert, so doch nur denjenigen, daß er uns in ferne

Zustände der menschlichen Kultur wieder zurückbringt und uns ein Mittel an die Hand gibt, sie besser zu verstehen. Auch der Künstler, der aus der Traumphantasie heraus schafft, ist folglich jetzt nicht mehr der überhistorische, sondern recht eigentlich der „prähistorische“ Mensch: er schiebt seinen Stimmungen und Zuständen Ursachen unter, welche durchaus nicht die wahren sind; insofern erinnert er an älteres Menschentum und kann uns zum Verständnisse desselben dienen.

Im übrigen räumt Nietzsche jetzt auch mit dem Geniekultus auf, den er früher unter dem Einflusse Schopenhauers im Hinblick auf Wagner getrieben hatte. So erklärt er es für die „Nachwirkung einer uralten mythologischen Empfindung“, zu glauben, daß den Künstlern ihre Ideen gleichsam als etwas Fertiges und Vollkommenes, wie durch ein Wunder, in den Schoß fallen. „Der Künstler weiß, daß sein Werk nur voll wirkt, wenn es den Glauben an eine Improvisation, an eine wundergleiche Plötzlichkeit der Entstehung erregt; und so hilft er wohl dieser Illusion nach und führt jene Elemente der begeisterten Unruhe, der blind greifenden Unordnung, des aufhorchenden Träumens beim Beginn der Schöpfung in die Kunst ein, als Trugmittel, um die Seele des Schauers oder Hörers so zu stimmen, daß sie an das plötzliche Hervorspringen des Vollkommenen glaubt. Die Wissenschaft der Kunst hat dieser Illusion, wie es sich von selbst versteht, auf das bestimmteste zu widersprechen und die Fehlschlüsse und Verwöhnungen des Intellekts aufzuzeigen, vermöge welcher er dem Künstler in das Netz läuft.“ [1]) Oder wie es an einer anderen Stelle heißt: „Die Künstler haben ein Interesse daran, daß man an die plötzlichen Eingebungen, die sog. Inspirationen glaubt; als ob die Idee des Kunstwerks, der Dichtung, der Grundgedanke einer Philosophie, wie ein Gnadenschein, vom Himmel herableuchte. In Wahrheit produziert die Phantasie des guten Künstlers oder Denkers fortwährend Gutes, Mittelmäßiges und Schlechtes, aber seine Urteilskraft, höchst geschärft und geübt, verwirft, wählt aus, knüpft zusammen. Alle Großen waren große Arbeiter, unermüdlich nicht nur im Erfinden, sondern auch im Verwerfen, Sichten,

[1]) Ebd. 157 f.

Umgestalten, Ordnen.“ [1]) „Wenn sich die Produktionskraft eine Zeitlang angestaunt hat und am Ausfließen durch ein Hemmnis gehindert worden ist, dann gibt es endlich einen so plötzlichen Erguß, als ob eine unmittelbare Inspiration, ohne vorhergegangenes inneres Arbeiten, also ein Wunder sich vollziehe. Dies macht die bekannte Täuschung aus, an deren Fortbestehen, wie gesagt, das Interesse aller Künstler ein wenig zu sehr hängt. Das Kapital hat sich eben nur angehäuft, es ist nicht auf einmal vom Himmel gefallen.“ [2]) „Redet nur nicht von Begabung, angeborenen Talenten!“ ruft daher Nietzsche aus. „Es sind große Männer aller Art zu nennen, welche wenig begabt waren. Aber sie bekamen Größe, wurden „Genies“ (wie man sagt), durch Eigenschaften, von deren Mangel niemand gern redet, der sich ihrer bewußt ist: sie hatten jenen tüchtigen Handwerker-Ernst, welcher erst lernt, die Teile vollkommen zu bilden, bis er es wagt, ein großes Ganzes zu machen“.[3]) Man traut seinen Augen nicht: aber Nietzsche macht sich sogar anheischig, das Rezept zu geben, wie einer ein guter Novellist werden kann, und verspricht dem Betreffenden, daß er es auf Grund dieses Rezeptes durch Fleiß und geduldiges Ausharren zu einer anständigen Leistung bringen werde.

Überhaupt der Aberglaube vom „Genie“! Man bilde sich doch nicht ein, die Tätigkeit des Genies sei etwas so Grundverschiedenes von der Tätigkeit des mechanischen Erfinders, des astronomischen oder historischen Gelehrten, des Meisters der Taktik. Alle diese Tätigkeiten erklären sich aus einer dauernden und einseitigen Tätigkeit in einer bestimmten Richtung. „Das Genie tut auch nichts, als daß es erst Steine setzen und dann bauen lernt, daß es immer nach Stoff sucht und immer an ihm herumformt. Jede Tätigkeit des Menschen ist zum Verwundern kompliziert, nicht nur die des Genies; aber keine ist ein „Wunder.“

„Woher nun der Glaube, daß es allein beim Künstler, Redner und Philosophen Genie gebe? daß nur sie Intuition haben? (Wo-

[1]) Ebd. 163.
[2]) Ebd. f.
[3]) Ebd. 170.

mit man ihnen eine Art von Wunder-Augenglas zuschreibt, mit dem sie direkt ins „Wesen“ sehen!) Die Menschen sprechen ersichtlich dort allein von Genius, wo ihnen die Wirkungen des großen Intellektes am angenehmsten sind und sie wiederum nicht Neid empfinden wollen. Jemanden „göttlich“ nennen, heißt „hier brauchen wir nicht zu wetteifern.“ Sodann: alles Fertige, Vollkommene wird angestaunt, alles Werdende unterschätzt. Nun kann niemand beim Werke des Künstlers zusehen, wie es geworden ist; das ist sein Vorteil, denn überall, wo man das Werden sehen kann, wird man etwas abgekühlt. Die vollendete Kunst der Darstellung weist alles Denken an das Werden ab; es tyrannisiert als gegenwärtige Vollkommenheit. Deshalb gelten die Künstler der Darstellung vornehmlich als genial, nicht aber die wissenschaftlichen Menschen. In Wahrheit ist jene Schätzung und diese Unterschätzung nur eine Kinderei der Vernunft.“ [1])

Damit ist aller Kultus des Genius gerichtet. Dieser Kultus entspringt überhaupt bloß aus Eitelkeit, denn „nur wenn der Genius ganz fern von uns gedacht wird, als ein miraculum verletzt er nicht“ (ein für den sehr stolzen Nietzsche höchst charakteristisches Geständnis). „Weil wir gut von uns denken, aber doch durchaus nicht von uns erwarten, daß wir je den Entwurf eines Raffaelischen Gemäldes oder einer solchen Szene, wie die eines Shakespeareschen Dramas machen könnten, reden wir uns ein, das Vermögen dazu sei ganz übermäßig wunderbar, ein ganz seltener Zufall, oder, wenn wir noch religiös empfinden, eine Begnadigung von oben.“ [2]) In Wahrheit hat der Genius, wie gesagt, vor den übrigen Menschen nichts Wesentliches voraus, und es ist der größte Irrtum, ihm einen übermenschlichen Ursprung und gewisse wunderbare Vermögen zuzuschreiben, als ob ein solcher überlegener Geist mit einem unmittelbaren Blick in das Wesen der Welt gleichsam durch ein Loch im Mantel der Erscheinung begabt wäre und ohne die Mühsal und Strenge der Wissenschaft, vermöge dieses wunderbaren Seherblickes, etwas Endgültiges und Entscheidendes über Mensch und Welt mitteilen könnte.

---

[1]) Ebd. 169.
[2] 168 f.

Im Gegenteil: der Künstler hat in Hinsicht auf das Erkennen der Wahrheit eine schwächere Moralität als der Denker. Er will sich die glänzenden tiefsinnigen Deutungen des Lebens durchaus nicht nehmen lassen und wehrt sich gegen nüchterne, schlichte Methoden und Resultate. Indem er die Aufgabe vollzieht, zu konservieren, und erloschene, verblichene Vorstellungen immer wieder auffärbt, muß man es dem Künstler nachsehen, „wenn er nicht in den vordersten Reihen der Aufklärung und der fortschreitenden Vermännlichung der Menschheit steht: er ist zeitlebens ein Kind oder Jüngling geblieben und auf dem Standpunkt zurückgeblieben, auf welchem er von seinem Kunsttriebe überfallen wurde. Unwillkürlich wird es zu seiner Aufgabe, die Menschheit zu verkindlichen.“ [1]) Das gilt auch besonders von den Dichtern. Sie wollen den Menschen das Leben erleichtern und wenden daher den Blick entweder von der mühseligen Gegenwart ab oder verhelfen ihr durch ein Licht, das sie von der Vergangenheit herstrahlen machen, zu neuen Farben. Aber damit sind sie selbst rückwärts gewendete Wesen, Epigonen; auch heilen sie nur vorläufig und halten sogar die Menschen ab, an einer wirklichen Verbesserung ihrer Zustände zu arbeiten. So macht die Kunst den Anblick des Lebens zwar erträglich, aber nur dadurch, daß sie den Flor des unreinen Denkens über dasselbe legt, und wirkt reaktionär, indem sie das von ihr gewaltig ergriffene Individuum zu Anschauungen von Blütezeiten zurückzieht. „Der Künstler kommt immer mehr in eine Verehrung der plötzlichen Erregungen, glaubt an Götter und Dämonen, durchseelt die Natur, haßt die Wissenschaft, wird wechselnd in seinen Stimmungen, wie die Menschen des Altertums, und begehrt einen Umsturz aller Verhältnisse, welche der Kunst nicht günstig sind, und zwar dies mit der Heftigkeit und Unbilligkeit eines Kindes. An sich ist nun der Künstler schon ein zurückbleibendes Wesen, weil er beim Spiel stehen bleibt, welches zur Jugend und Kindheit gehört.“ [2]) Was aber den Künstler in den Augen Nietzsches am tiefsten herabsetzt, ist der Umstand, daß die Künstler die Verherrlicher der religiösen

---

[1]) Ebd. 159.
[2]) Ebd. 166.

und philosophischen Irrtümer der Menschheit sind. Als Jünger Schopenhauers und Wagners, hatte Nietzsche selbst den Kunstobjekten eine metaphysische Bedeutung zugeschrieben. Jetzt sieht er die Zeit kommen, wo mit der Abnahme des Glaubens an die Metaphysik eine rührende Sage daraus wird, daß es einmal eine solche Kunst, einen solchen Künstlerglauben gegeben habe.

Mit alledem ist das Genie vollständig entwertet, und Nietzsche warnt ausdrücklich vor der Gefahr, welche darin liegt, daß den Menschen der Schauder vor sich selbst überfällt, „sei es nun jener berühmte Cäsarenschauder oder der hier in Betracht kommende Genieschauder, wenn der Opferduft, welchen man billigerweise allein einem Gotte bringt, dem Genie ins Gehirn dringt, so daß es zu schwanken und sich für etwas Übermenschliches zu halten beginnt.“ [1]) Zeigt sich doch endlich bei jedem Genie, das an seine Göttlichkeit glaubt, das Gift derartiger Wahnvorstellungen in dem Grade, als das Genie alt wird. Nietzsche erinnert dabei an Napoleon, „dessen Wesen sicherlich gerade durch seinen Glauben an sich und seinen Stern und durch die aus ihm fließende Verachtung der Menschen zu der mächtigen Einheit zusammenwuchs, welche ihn aus allen modernen Menschen heraushebt, bis endlich aber dieser selbe Glaube in einen fast wahnsinnigen Fatalismus überging, ihn seines Schnell- und Scharfblickes beraubte und die Ursache seines Unterganges wurde.“ [2])

b) Die Moral.

Aber nicht bloß die Kunst und das Genie, auch die Moral hatte Schopenhauer unter metaphysischem Gesichtspunkte betrachtet und auf die höchsten Prinzipien der übersinnlichen Welt gegründet. Nietzsche verlangt auch hier, sich statt dessen an die psychologische und historische Betrachtung zu halten: „Der grausame Anblick des psychologischen Seziertisches und seiner Messer und Zangen kann der Menschheit nicht erspart bleiben.“ [3]) Eine „Geschichte der moralischen Empfindungen,“

[1]) Ebd. 172.
[2]) Ebd. 173 f.
[3]) Ebd. 60.

die auf solche Weise zu stande kommt, wird auch hier viel Menschliches, Allzumenschliches zu verzeichnen haben, sie wird zeigen, daß die Oberflächlichkeit der psychologischen Beobachtung dem menschlichen Urteilen und Schließen gerade auf diesem Gebiete bisher die gefährlichsten Fallstricke gelegt hat und noch legt, daß sich besonders auf Grund der sog. unegoistischen Handlungen eine ganz falsche Ethik aufgebaut hat. Indessen haben schon Larochefoucauld und jene anderen französischen Meister der Seelenkunde, denen sich neuerdings auch ein Deutscher, Paul Rée, der Verfasser der „Psychologischen Beobachtungen“ zugesellt hat, durch ihre Hervorhebung der egoistischen Natur aller menschlichen Handlungsweisen den Weg zu einer richtigeren Auffassung der moralischen Erscheinungen gezeigt. „Welches ist,“ fragt Nietzsche, „doch der Hauptsatz zu dem einer der kühnsten und kältesten Denker, der Verfasser des Buches „Über den Ursprung der moralischen Empfindungen“, vermöge seiner ein- und durchschneidenden Analysen des menschlichen Handelns gelangt? „Der moralische Mensch,“ sagt er, „steht der intelligiblen (metaphysischen) Welt nicht näher als der physische Mensch.“ Dieser Satz, hart und schneidig geworden unter dem Hammerschlag der historischen Erkenntnis, kann vielleicht einmal, in irgendwelcher Zukunft, als die Axt dienen, welche dem metaphysischen Bedürfnis der Menschen an die Wurzel gelegt wird, — ob mehr zum Segen als zum Fluche der allgemeinen Wohlfahrt, wer wüßte das zu sagen? — aber jedenfalls als ein Satz der erheblichsten Folgen, fruchtbar und furchtbar zugleich, und mit jenem Doppelgesichte in die Welt sehend, welches alle großen Erkenntnisse haben.“ [1])

In der Tat schließt Nietzsche sich aufs engste an Rées Auffassung an in der Art, wie er die Geschichte der moralischen Empfindungen darstellt. „Zuerst nennt man einzelne Handlungen gut oder böse ohne alle Rücksicht auf deren Motive, sondern allein der nützlichen und schädlichen Folgen willen, welche sie für die Gemeine haben. Bald aber vergißt man die Herkunft dieser Bezeichnungen und wähnt, daß den Handlungen an sich, ohne Rücksicht auf deren Folgen, die Eigenschaft gut

[1]) Ebd. 61 f.

oder böse innewohne. Sodann legt man das Gut- oder Bösesein in die Motive hinein und betrachtet die Taten an sich als moralisch zweideutig. Man geht weiter und gibt das Prädikat gut oder böse nicht mehr dem einzelnen Motive, sondern dem ganzen Wesen eines Menschen, aus dem das Motiv, wie die Pflanze aus dem Erdreich, herauswächst. So macht man der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich. Nun entdeckt man schließlich, daß dieses Wesen nicht verantwortlich sein kann, insofern es ganz und gar notwendige Folge ist und aus den Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge zusammenwächst. Damit ist man zur Erkenntnis gelangt, daß die Geschichte der moralischen Empfindungen die Geschichte eines Irrtums, des Irrtums von der Verantwortlichkeit ist, als welcher auf dem Irrtum von der Freiheit des Willens ruht." [1])

Denn die Annahme einer Willensfreiheit ist ein Irrtum, und Schopenhauers Versuch, sie vermittelst des Kantischen Begriffs der intelligibeln Freiheit zu retten, beruht auf falscher Ausdeutung der Tatsachen. „Niemand ist für seine Taten verantwortlich, niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein. Dies gilt auch, wenn das Individuum über sich selbst richtet." [2]) Aber auch das Mitleid kann nicht, wie Schopenhauer meint, für das Grundprinzip der Moral angesehen werden, ja, Nietzsche warnt sogar davor, sich diesem Gefühle hinzugeben. Er weist dabei auf die Kinder hin, welche weinen und schreien, damit sie bemitleidet werden und deshalb den Augenblick abwarten, wo ihr Zustand in die Augen falle. „Man lebe im Verkehr mit Kranken und Geistig-Gedrückten und frage sich, ob nicht das beredte Klagen und Wimmern, das Zurschautragen des Unglücks im Grunde das Ziel verfolgt, den Anwesenden weh zu tun: das Mitleiden, welches jene dann äußern, ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch Eine Macht zu haben, die Macht, wehe zu tun. Der Unglückliche ge-

[1]) Ebd. 63 f.
[2]) Ebd. 65.

winnt eine Art von Lust in diesem Gefühle der Überlegenheit, welches das Bezeugen des Mitleides ihm zum Bewußtsein bringt. Seine Einbildung erhebt sich, er ist immer noch mächtig genug, um der Welt Schmerzen zu machen. Somit ist der Durst nach Mitleid ein Durst nach Selbstgenuß, und zwar auf Unkosten der Mitmenschen.“ [1])

Welches ist denn nun aber die Quelle der Moral, wenn diese nicht, wie Schopenhauer will, im Mitleid gefunden werden soll? „Moralisch, sittlich, ethisch sein,“ antwortet Nietzsche, „heißt Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz und Herkommen haben.“ [2]) Nicht das „Egoistische“ und das „Unegoistische“ ist der Grundgegensatz, welcher die Menschen zur Unterscheidung von sittlich und unsittlich, gut und böse gebracht hat, sondern: Gebundensein an ein Herkommen, Gesetz und Lösung davon. Dabei ist dies Herkommen selbst, ohne alle Rücksicht auf gut und böse, vor allem zum Zwecke der Erhaltung einer Gemeinde oder eines Volkes zu stande gekommen. So ist die älteste Moral eine Moral der Pietät und der Autorität, und wenn es dem Einzelnen im Anfange schwer genug geworden sein mag, gut zu sein, d. h. den Nutzen der Gemeinde, anstatt seines eigenen Vorteils, wahrzunehmen, so hat es die Gewohnheit doch schließlich dahingebracht, auch die strengsten Sitten und Vorschriften gerne zu befolgen.

Übrigens hat der Einzelne durchaus nicht nötig, sich seines eigenen Nutzens ganz und gar zu begeben. Im Gegenteil: gerade in der möglichst persönlichen Rücksicht ist auch der Nutzen für das Allgemeine am größten. „Aus sich eine ganze Person machen, und in allem, was man tut, deren höchstes Wohl ins Auge fassen — das bringt weiter als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten anderer. Auch jetzt wollen wir für unsere Mitmenschen arbeiten, aber nur soweit, als wir unsern eigenen höchsten Vorteil in dieser Arbeit finden, nicht mehr, nicht weniger.“ [3]) Wenn trotzdem das individuelle und das allgemeine Wohl im allgemeinen zusammenfallen, so

---

[1]) Ebd. 72.
[2]) Ebd. 97.
[3]) Ebd. 96.

erklärt Nietzsche dies daraus, daß es im Interesse des Einzelnen liege, sich der Allgemeinheit anzubequemen, denn diese sei nicht bloß die Quelle der Moral, sondern zugleich auch aller Lobsprüche des moralischen Handelns und aller moralischen Beurteilung. Daß aber der Anschein entsteht, als handle der Einzelne unegoistisch, daran ist nur die menschliche Vergeßlichkeit schuld, wie Nietzsche dies besonders an der Gerechtigkeit zeigt, deren anfänglicher Charakter der Tausch unter Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung war, bis durch Vergessen dieses Motivs der Anschein hervorgerufen wurde, als sei eine gerechte Handlung unegoistisch.

Genauer haben nun Gut und Böse nach Nietzsche eine doppelte Vorgeschichte: einmal in der Seele der herrschenden Stämme und Kasten. Gut heißt hier, wer die Macht hat, zu vergelten, schlecht, wer unmächtig ist und nicht vergelten kann, wobei gut und schlecht eine Zeitlang so viel ist, wie vornehm und niedrig, Herr und Sklave. Sodann in der Seele der Unterdrückten, Machtlosen. Hier gilt jeder andere Mensch als feindlich, rücksichtslos, ausbeutend, grausam, listig, sei er vornehm oder niedrig. Böse ist hier das Charakterwort für Mensch; bei einer solchen Gesinnung des Einzelnen kann kein Gemeinwesen entstehen. „Unsere jetzige Moral", fügt Nietzsche hinzu, „ist auf dem Boden der herrschenden Stämme und Kasten aufgewachsen."[1]) Nietzsche betrachtet mithin schon hier die Moral wesentlich als Kastenmoral und deutet bereits den Unterschied einer Herrenmoral und Sklavenmoral an, der dann später eine so wichtige Rolle in seinen Untersuchungen spielen sollte. Aber während er später unsere gegenwärtige Moral als Sklavenmoral charakterisiert, ist sie ihm jetzt noch ein Ausfluß der herrschenden Kaste. Und auch darin steht er noch auf dem entgegengesetzten Standpunkte, wie später, daß er die Menschen, welche jetzt grausam sind, als „Stufen früherer Kultur", als „zurückgebliebene Menschen" auffaßt, deren Gehirn nicht so zart und vielseitig fortgebildet worden ist, und die uns zeigen, was wir alle waren.[2])

---

[1]) Ebd. 69.
[2]) Ebd. 67

Im übrigen ist Nietzsche der Ansicht, daß es zwischen guten und bösen Handlungen keinen Unterschied der Gattung, sondern höchstens einen solchen des Grades gäbe. „Sokrates und Plato haben Recht: was auch der Mensch tue, er tut immer das Gute, d. h. das, was ihm gut (nützlich) erscheint, je nach dem Grade seines Intellektes, dem jedesmaligen Maße seiner Vernünftigkeit.“ [1]) Mit andern Worten: nur der Grad des intellektuellen Vermögens entscheidet über den wirklichen Wert des Menschen. „Gute Handlungen sind sublimierte böse, böse Handlungen sind vergröberte, verdummte gute.“ [2]) Viele Handlungen werden böse genannt und sind nur dumm, weil der Grad der Intelligenz, welcher sich für sie entschied, sehr niedrig war. Ja, in einem bestimmten Sinne sind auch jetzt noch alle Handlungen dumm, denn der höchste Grad von menschlicher Intelligenz, der jetzt erreicht werden kann, wird sicherlich noch überboten werden, und dann wird der erste Versuch gemacht, ob die Menschheit aus einer moralischen sich in eine weise Menschheit umwandeln könne.

Trotz dieses raffinierten intellektualistischen Egoismus, der mit dem Aufklärern des 18. Jahrhunderts ausruft: „Wie viel Vergnügen macht die Moralität!“ [3]) steht sein Standpunkt doch bei Nietzsche noch keineswegs so fest, daß er ihm nicht gelegentlich widerspräche. So leugnet er die Existenz unegoistischer Triebe nicht ganz. „Die Gutmütigkeit“, sagt er, „die Freundlichkeit, die Höflichkeit des Herzens sind immerquellende Ausflüsse des unegoistischen Triebes und haben viel mächtiger an der Kultur gebaut als jene viel berühmteren Ausflüsse desselben, die man Mitleiden, Barmherzigkeit und Aufopferung nennt.“ [4]) Zwar ist „nicht gerade viel Unegoistisches“ daran, aber „die Summe dieser geringen Dosen ist trotzdem gewaltig, ihre gesamte Kraft gehört zu den stärksten Kräften“. Damit wird von Nietzsche zugestanden, daß die Moral doch nicht rein illusorisch und nur ein verfeinerter und verhüllter Egoismus, sondern eine ganz reale und selbständige Macht ist. Es ist demnach bloße Kon-

[1]) Ebd. 104.
[2]) Ebd. 110.
[3]) Ebd. 93.
[4]) Ebd. 71.

sequenzmacherei, wenn er trotz des erwähnten Zugeständnisses behauptet, daß schon der Begriff einer unegoistischen Handlung bei strenger Untersuchung in die Luft verstiebe. „Nie hat ein Mensch etwas getan, das allein für andere und ohne jeden persönlichen Beweggrund getan wäre; ja, wie sollte er etwas tun können, das ohne Bezug zu ihm wäre, also ohne innere Nötigung, welche ihren Grund doch in einem persönlichen Bedürfnis haben müßte? Wie vermöchte das Ego ohne Ego zu handeln?“ [1]) Das ist freilich nicht möglich, wenn das Ego selbst der letzte Grund und das reale Subjekt aller seiner Handlungen wäre; allein daß es dies ist, ist eine Behauptung, die Nietzsche ungeprüfter Weise hinnimmt, und die entschieden ein Stück Metaphysik in seiner sonst so antimetaphysischen neuen Weltanschauung bildet.

c) Die Religion.

Wie die Kunst und die Moral, so wird mit dem Wegfalle der Metaphysik endlich auch die Religion ihres mystischen Charakters entkleidet. Nach Schopenhauer soll die Religion sensu allegorico, mit Rücksicht auf das Verstehen der Menge, die gleiche Wahrheit aussprechen, welche die Philosophie in ihren abstrakten Begriffen darlegt. Diese Auffassung erklärt Nietzsche für durch und durch irrtümlich und wirft Schopenhauer vor, darin ein nur allzu folgsamer Schüler der Romantik seiner Zeit gewesen zu sein. In Wirklichkeit hat noch nie eine Religion weder mittelbar, noch unmittelbar, weder als Dogma, noch als Gleichnis eine Wahrheit enthalten. „Denn aus der Angst und dem Bedürfnis ist eine jede geboren und auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich ins Dasein geschlichen.“ [2]) In Wahrheit besteht zwischen der Religion und der wirklichen Wissenschaft nicht Verwandtschaft, noch Freundschaft, noch selbst Feindschaft: sie leben auf verschiedenen Sternen. Uns, die wir einem Zeitalter der Wissenschaft angehören, sind damit die Tore zum religiösen Leben ein für allemal verschlossen. Der Sinn des religiösen

---

[1]) Ebd. 137.
[2]) Ebd. 118.

Kultus ist, die Natur zu menschlichem Vorteil zu bestimmen und zu bannen, also ihr eine Gesetzlichkeit einzuprägen, die sie von vornherein nicht hat. Wir dagegen wollen die Gesetzlichkeit der Natur erkennen, um uns in sie zu schicken. In der Vorstellung religiöser Menschen ist die ganze Natur ein ungeheurer Komplex von Willkürlichkeiten, ein Reich der Regellosigkeit und der Freiheit. Wir dagegen „erkennen mit Goethe in der Natur das große Mittel der Beschwichtigung für die moderne Seele, wir hören den Pendelschlag der größten Uhr mit einer Sehnsucht nach Ruhe,' nach Heimisch- und Stillewerden an, als ob wir dieses Gleichmaß in uns hineintrinken und dadurch zum Genuß unser selbst erst kommen könnten.“ [1]) Daß der Mensch wünscht, es möchte Götter geben, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, ist so wenig ein Beweis für die Existenz von Göttern, wie der Hunger beweist, daß es zu seiner Sättigung eine Speise giebt. Es ist aber „nicht genug Liebe und Güte in der Welt, um noch davon an eingebildete Wesen wegschenken zu dürfen“.[2])

Gehört aber die Religion überhaupt zu den Überbleibseln einer überwundenen Vergangenheit, so kann auch das Christentum nicht von der Kritik verschont bleiben. Schon in seinen früheren Schriften hatte Nietzsche sich recht abfällig über diese Religion geäußert, ohne jedoch zunächst noch Veranlassung gehabt zu haben, zum direkten Angriffe gegen sie vorzugehen. „Alle Möglichkeiten des christlichen Lebens,“ so hatte er in einer unvollendeten Abhandlung über „Die Philosophie in Bedrängnis“ im Herbst 1873 gesagt, „die ernstesten und lässigsten, die harm- und gedankenlosesten und die reflektiertesten sind durchprobiert, es ist Zeit zur Erfindung von etwas Neuem, oder man muß immer wieder in den alten Kreislauf geraten. Freilich ist es schwer, aus dem Wirbel herauszukommen, nachdem er uns ein paar Jahrtausende herumgedreht hat. Selbst der Spott, der Cynismus, die Feindschaft gegen das Christentum ist abgespielt; man sieht eine Eisfläche bei erwärmtem Wetter, überall ist das Eis zerrissen, schmutzig, ohne Glanz,

[1]) Ebd. 122.
[2]) Ebd. 133.

mit Wasserpfützen, gefährlich. Da scheint mir nur eine rücksichtsvolle, ganz und gar ziemliche Enthaltung am Platze: ich ehre durch sie die Religion, ob es schon eine absterbende ist."[1]) Allein auf seinem nunmehrigen Standpunkte läßt Nietzsche alle Rücksicht fallen und geht auch dem Christentume mit dem ganzen Geschütze seiner positivistischen Psychologie zu Leibe.

Betrachten wir das Erlösungsbedürfnis. Es ist bisher recht eigentlich die Domäne aller Mythologie und schlechten Psychologie gewesen. Nietzsche sucht zu zeigen, daß der Mensch nur durch eine falsche, unwissenschaftliche Auslegung seiner Empfindungen und Handlungen zu jenem Bedürfnisse gelangen könne; mit der Einsicht in diese Verirrung der Vernunft hört man auf, Christ zu sein. Da ist ferner die Askese und Heiligkeit. Unter dem Einflusse Schopenhauers hat man sich daran gewöhnt, sie für etwas ganz Wunderbares, für unerklärliche Erscheinungen anzusehen. Indessen die psychologische Analyse zerstört auch hier den Anschein des Mystischen und Übernatürlichen. Der Heilige ist durchaus nicht etwas so durchaus Unvergleichliches und fremdartig-Übermenschliches, wie Schopenhauer ihn hingestellt hat. „Er war kein besonders guter Mensch, noch weniger ein weiser Mensch, aber er bedeutete Etwas, das über menschliches Maß in Güte und Weisheit hinausreichte. Der Glaube an ihn unterstützte den Glauben an Göttliches und Wunderhaftes, an einen religiösen Sinn alles Daseins, an einen bevorstehenden letzten Tag des Gerichtes. In dem abendlichen Glanze einer Weltuntergangssonne, welche über die christlichen Völker hinleuchtete, wuchs die Schattengestalt des Heiligen ins Ungeheure, ja, bis zu einer solchen Höhe, daß selbst in unserer Zeit, die nicht mehr an Gott glaubt, es noch genug Denker gibt, welche an den Heiligen glauben."[2])

Wie in diesen Fällen, so hat aber das Christentum auch sonst die Dinge ins Übernatürliche und Fratzenhafte gesteigert und die wahre Bedeutung derselben in ihr Gegenteil verkehrt. Es hat besonders die Natur verketzert, ihr die Vorstellung des Schlechten, Sündhaften angehängt und dadurch die Menschen

---

1) X. 235.
2) II. 151 f.

selbst schlechter gemacht. Das Christentum hat die Anforderungen an die Menschen überspannt, damit sie ihnen nicht genügen könnten, und so das Erlösungsbedürfnis hervorgerufen, das gar keiner wirklichen, sondern nur einer eingebildeten Sündhaftigkeit entspricht.

Hat der Mensch begriffen, wie die Sünde in die Welt gekommen ist, nämlich durch Irrtümer der Vernunft, hat er eingesehen, daß er sich bisher selbst für viel schwärzer und böser gehalten hat, als er tatsächlich ist, „so wird die ganze Empfindung sehr erleichtert und Menschen und Welt erscheinen einem mitunter in einer Glorie von Harmlosigkeit, daß es einem von Grund aus wohl dabei wird. Der Mensch ist inmitten der Natur immer das Kind an sich. Dies Kind träumt wohl einmal einen schweren beängstigenden Traum, wenn es aber die Augen aufschlägt, so sieht es sich immer wieder im Paradiese.“ [1]) Nur für servile Menschen ist das Christentum sehr nützlich, denn die Servilität nimmt darin den Anschein einer Tugend an und wird erstaunlich verschönt. „Wenn jedoch,“ meint Nietzsche, — und es ist schwer, ihm hierin zu widersprechen — „das Christentum mit seinen Sätzen vom rächenden Gotte, der allgemeinen Sündhaftigkeit, der Gnadenwahl und der Gefahr einer ewigen Verdammnis recht hätte, so wäre es ein Zeichen von Schwachsinn und Charakterlosigkeit, nicht Priester, Apostel oder Einsiedler zu werden und mit Furcht und Zittern einzig am eigenen Heil zu arbeiten; es wäre unsinnig, den ewigen Vorteil gegen die zeitliche Bequemlichkeit so aus den Augen zu lassen. Vorausgesetzt, daß überhaupt geglaubt wird, so ist der Alltagschrist eine erbärmliche Figur, ein Mensch, der wirklich nicht bis drei zählen kann und der übrigens gerade wegen seiner geistigen Unzurechnungsfähigkeit es nicht verdiente, so hart bestraft zu werden, als das Christentum ihm verheißt.“ [2]) Man sieht, Nietzsche ist bereits auf dem Standpunkt angelangt, das Christentum zu hassen, oder vielmehr er haßt es nicht, er verachtet es. Er mißt es am Maßstabe des Griechentums: „die Griechen sahen über sich die homerischen Götter nicht als Herren und sich unter ihnen nicht als Knechte,

[1]) Ebd. 131.
[2]) Ebd. 128.

wie die Juden. Sie sahen gleichsam nur das Spiegelbild der gelungensten Exemplare ihrer eigenen Kaste, also ein Ideal, keinen Gegensatz des eigenen Wesens. Man fühlt sich miteinander verwandt, es besteht ein gegenseitiges Interesse, eine Art Symmachie. Der Mensch denkt vornehm von sich, wenn er sich solche Götter gibt, und stellt sich in ein Verhältnis, wie das des niedrigeren Adels zum höheren ist. Das Christentum dagegen zerdrückte und zerbrach den Menschen vollständig und versenkte ihn, wie in tiefen Schlamm: in das Gefühl völliger Verworfenheit ließ es dann mit einem Male den Glanz eines göttlichen Erbarmens hineinleuchten, so daß der Überraschte, durch Gnade Betäubte einen Schrei des Entzückens ausstieß und für einen Augenblick den ganzen Himmel in sich zu tragen glaubte. Auf diesen krankhaften Excess des Gefühls, auf die dazu nötige tiefe Kopf- und Herzkorruption wirken alle psychologischen Erfindungen des Christentums hin: es will vernichten, zerbrechen, betäuben, berauschen, es will nur Eins nicht: das Maß, und deshalb ist es im tiefsten Verstande barbarisch, asiatisch, unvornehm, ungriechisch." [1])

Und was für Dinge mutet uns nicht diese Religion zu, zu glauben! „Wenn wir eines Sonntag Morgens die alten Glocken brummen hören, da fragen wir uns: ist es nur möglich! dies gilt einem vor zwei Jahrtausenden gekreuzigten Juden, welcher sagte, er sei Gottes Sohn. Der Beweis für eine solche Behauptung fehlt. Sicherlich ist innerhalb unserer Zeiten die christliche Religion ein aus ferner Vorzeit hereinragendes Altertum, und daß man jene Behauptung glaubt, während man sonst so streng in der Prüfung von Ansprüchen ist, ist vielleicht das älteste Stück dieses Erbes. Ein Gott, der mit einem sterblichen Weibe Kinder erzeugt; ein Weiser, der auffordert, nicht mehr zu arbeiten, nicht mehr Gericht zu halten, aber auf die Zeichen des bevorstehenden Weltunterganges zu achten; eine Gerechtigkeit, die den Unschuldigen als stellvertretendes Opfer annimmt; Jemand, der seine Jünger sein Blut trinken heißt; Gebete um Wundereingriffe; Sünden an einem Gott verübt, durch einen Gott gebüßt; Furcht vor einem Jenseits, zu welchem

[1]) Ebd. 127 f.

der Tod die Pforte ist; die Gestalt des Kreuzes als Symbol inmitten einer Zeit, welche die Bestimmung und die Schmach des Kreuzes nicht mehr kennt, — wie schaurig weht uns dies Alles, wie aus dem Grabe uralter Vergangenheit, an! Sollte man glauben, daß so etwas noch geglaubt wird?“ [1]) Es ist dies ja in der Tat eine wunderliche Sache und nicht gerade geeignet, uns einen hohen Begriff von der Intelligenz der Menschen einzuflößen. Wer will es daher Nietzsche verdenken, wenn er sich von einer solchen Denkweise abgestoßen fühlte, er, dem die Wahrhaftigkeit über alles ging, der um ihretwillen sich selbst die härtesten Kämpfe und Leiden auferlegte und der nicht zu begreifen vermochte, wie denkende, gebildete Menschen dergleichen wirklich glauben könnten. Und so wendet er sich denn mit grimmiger Entschiedenheit vom Christentum ab und erklärt jede Art von Leichtsinn oder Schwermut jeden Grades für besser als eine romantische Rückkehr und Fahnenflucht, eine Annäherung an das Christentum in irgend einer Form: „denn mit ihm kann man sich nach dem gegenwärtigen Stande der Erkenntnis schlechterdings nicht mehr einlassen, ohne sein intellektuales Gewissen heillos zu beschmutzen und vor sich und anderen preiszugeben. Jene Schmerzen mögen peinlich genug sein: aber man kann ohne Schmerzen nicht zu einem Führer und Erzieher der Menschheit werden; und wehe dem, welcher dies versuchen möchte und jenes reine Gewissen nicht mehr hätte!“ — [2])

So hat denn Nietzsche jetzt tatsächlich mit seinen früheren Idealen aufgeräumt: die Metaphysik, die Kunst, die Moral, die Religion, der Genius, der Heilige, sie alle sind auf dem Eise der positivistischen Denkart erfroren. Ganz wohl ist dem Philosophen bei diesem Resultate freilich nicht. Die neue Anschauung ist ihm selbst noch nicht recht innerlich geworden, und mehrfach wendet er den Blick noch wieder sehnsuchtsvoll zu der verlassenen Welt zurück, und es ist, als ob dem Scheidenden beim Abschied eine Träne im Auge glänze. So heißt es vom Freigeist in religiöser Hinsicht, daß er eigentlich nur an den Dogmen Anstoß nähme, aber recht wohl den Zauber der religiösen Empfindung kenne; es tue ihm wehe, die letztere

[1]) Ebd. 126.
[2]) Ebd. 117.

fahren zu lassen, um der ersteren willen. Und in Beziehung auf die Kunst sagt Nietzsche: „Wie stark das metaphysische Bedürfnis ist und wie sich noch zuletzt die Natur den Abschied von ihm schwer macht, kann man daraus entnehmen, daß noch im Freigeiste, wenn er sich alles Metaphysischen entschlagen hat, die höchsten Wirkungen der Kunst leicht ein Miterklingen der lange verstummten, ja, zerrissenen metaphysischen Saite hervorbringen. Wird er sich dieses Zustandes bewußt, so fühlt er wohl einen tiefen Stich im Herzen und seufzt nach dem Menschen, welcher ihm die verlorene Geliebte, nenne man sie nun Religion oder Metaphysik, zurückführe. In solchen Augenblicken wird sein intellektualer Charakter auf die Probe gestellt.“ [1]) Am schönsten aber ist diese wehmütige Stimmung in dem Aphorismus „die Abendröte der Kunst“ ausgedrückt: „Wie man sich im Alter der Jugend erinnert und Gedächtnisfeste feiert, so steht bald die Menschheit zur Kunst im Verhältnis einer rührenden Erinnerung an die Freuden der Jugend. Vielleicht daß niemals früher die Kunst so tief und seelenvoll erfaßt wurde, wie jetzt, wo die Magie des Todes dieselbe zu umspielen scheint. Man denke an jene griechische Stadt in Unteritalien, welche an Einem Tage des Jahres noch ihre griechischen Feste feierte, unter Wehmut und Tränen darüber, daß immer mehr die ausländische Barbarei über ihre mitgebrachten Sitten triumphiere; niemals hat man wohl das Hellenische so genossen, nirgendswo diesen goldenen Nektar mit solcher Wollust geschlürft, als unter diesen absterbenden Hellenen. Den Künstler wird man bald als ein herrliches Überbleibsel ansehen und ihm, wie einem wunderbaren Fremden, an dessen Kraft und Schönheit das Glück früherer Zeiten hing, Ehren erweisen, wie wir sie nicht leicht unseresgleichen gönnen. Das Beste an uns ist vielleicht aus Empfindungen früherer Zeiten vererbt, zu denen wir jetzt auf unmittelbarem Wege kaum mehr kommen können; die Sonne ist schon hinuntergegangen, aber der Himmel unseres Lebens glüht und leuchtet noch von ihr her, ob wir sie schon nicht mehr sehen.“ [2])

---

[1]) Ebd. 161 f.
[2]) Ebd. 207 f.

d) Der Staat.

Wenn nun also alle diejenigen Fundamente beseitigt sind, auf welche Nietzsche früher den Fortschritt der Kultur zu gründen dachte, so entsteht die Frage, wie denn diese nach dem Verluste des Glaubens, der Entwertung der Kunst und des Genius, der Zersetzung der Moral sich in Zukunft zu gestalten habe. Der Zug der Zeit geht vielfach dahin, das kulturelle mit dem politischen Leben zu verschmelzen und den Staat als die Grundlage aller Kultur anzusehen. Diese Ansicht hatte Nietzsche schon früher vielfach bekämpft, und er ist auch jetzt weit davon entfernt, dem Staate einen positiven Einfluß auf die Gewinnung einer höheren Kulturstufe zuzuschreiben. Auch die moderne Begeisterung für den Staat, der Glaube an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates ist religiösen Ursprungs: mit der Verurteilung der Religion ist auch zugleich der Staat gerichtet. Die Souveränität des Volkes, die kein Oben und kein Unten kennt und die Regierung nur als das Werkzeug des Volkswillens ansieht, verscheucht auch den letzten Zauber und Aberglauben auf dem Gebiete der politischen Empfindungen. So ist die moderne Demokratie „die historische Form vom Verfall des Staates". [1])

Nietzsche ist kein Freund der Demokratie. Sein aristokratischer Sinn blickt mit Besorgnis auf die zunehmende Demokratisierung und Verpöbelung unseres öffentlichen und geistigen Lebens. Eine höhere Kultur kann allein dort entstehen, wo es zwei unterschiedene Kasten der Gesellschaft gibt: die der Arbeitenden und die der Müßigen, zu wahrer Muße Befähigten, die Kaste der Zwangsarbeit und der Freiarbeit. Gleichheit des Rechtes fordern, wie es die Sozialisten der unterworfenen Kaste tun, erscheint ihm nicht als Ausfluß der Gerechtigkeit, sondern der Begehrlichkeit. Die soziale Frage hält er für eine bloße Machtfrage. Er bedauert, daß „Rousseaus leidenschaftliche Torheiten und Halblügen" Meister geworden seien über „Voltaires maßvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur" und ruft gegen den Geist des Umsturzes und der Revolution das Voltairesche Écrasez l'infame! [2])

[1]) Ebd. 349.

[2]) Ebd. 341.

Trotzdem hält er den Verfall des Staates für kein Unglück. „Die Klugheit," meint er, „und der Eigennutz der Menschen sind von allen ihren Eigenschaften am besten ausgebildet; wenn den Anforderungen dieser Kräfte der Staat nicht mehr entspricht, so wird am wenigsten das Chaos eintreten, sondern eine noch zweckmäßigere Erfindung (!), als der Staat es war, zum Siege über den Staat kommen." [1]) Ist doch der Staat nach Nietzsches Ansicht nur „eine kluge Veranstaltung zum Schutze der Individuen gegeneinander", wobei der Einzelne nur zu leicht geschwächt wird. In freieren Verhältnissen ordnet man sich nur auf Bedingung unter, infolge gegenseitigen Vertrages, also mit allen Vorbehalten des Egoismus. „An der Verbreitung und Verwirklichung dieser Vorstellung zu arbeiten, ist freilich ein ander Ding: man muß sehr anmaßend von seiner Vernunft denken und die Geschichte kaum halb verstehen, um schon jetzt die Hand an den Pflug zu legen, während noch niemand die Samenkörner aufzeigen kann, welche auf das zerrissene Erdreich nachher gestreut werden sollen." [2]) Vorläufig also wird der Staat noch eine gute Weile bestehen bleiben. Nur soll man ihm keine zu große Bedeutung beilegen und ihm nicht allzuviel von seinen Kräften opfern. Zum mindesten wird der Freigesinnte, allein der Erkenntnis lebende Mensch auf seine Beziehung zum Staat und sein kleines Amt so wenig Energie wie möglich verwenden, um mit der ganzen angesammelten Kraft in das Element des Erkennens hinabtauchen zu können.

Überhaupt ist der grobe Römerpatriotismus, das Aufgehen des Einzelnen in den Staat, jetzt, wo ganz andere und höhere Aufgaben gestellt sind, als patria und honor, entweder etwas Unehrliches oder ein Zeichen der Zurückgebliebenheit. Es ist der schlimmste Nachteil des Staates für die Kultur, daß er zumal in seinen Heeren so viele Menschen der höchsten Zivilisation verbraucht, mit denen man sparsam und ängstlich umgehen sollte, weil es großer Zeiträume bedarf, um die zufälligen Bedingungen zur Erzeugung so zart organisierter Gehirne zu schaffen. Nicht genug, daß jahraus, jahrein die tüchtigsten,

---

[1]) Ebd. 349.
[2]) Ebd. 349 f.

kräftigsten, arbeitsamsten Männer in außerordentlicher Anzahl ihren eigentlichen Beschäftigungen und Berufen entzogen werden, um Soldaten zu sein: im Kriege werden gerade die Höchstgebildeten am meisten zum Opfer gebracht; solche nämlich stehen im Kampfe voran als Befehlende und setzen sich überdies, ihres höheren Ehrgeizes wegen, den Gefahren am ersten aus. Trotzdem hält Nietzsche den Krieg für unentbehrlich, und zwar gerade aus kulturellen Gründen. „Es ist," meint er, „eitel Schwärmerei und Schönseelentum, von der Menschheit noch viel oder gar erst recht viel zu erwarten, wenn sie verlernt hat, Kriege zu führen. Einstweilen kennen wir keine anderen Mittel, wodurch mattwerdenden Völkern jene rauhe Energie des Feldlagers, jener tiefe unpersönliche Haß, jene Mörderkaltblütigkeit mit gutem Gewissen, jene gemeinsame organisierende Glut in der Vernichtung des Feindes, jene stolze Gleichgültigkeit gegen große Verluste, gegen das eigene Dasein und das der Befreundeten, jenes dumpfe erdbebenhafte Erschüttern der Seele ebenso stark und sicher mitgeteilt werden könnte, wie dies jeder große Krieg tut." [1]) Und gerade „eine solche hoch kultivierte und daher notwendig matte Menschheit, wie die jetzige Europas, bedarf nicht nur der Kriege, sondern der größten und furchtbarsten Kriege, also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei, um nicht an den Mitteln der Kultur ihre Kultur und ihr Dasein selber einzubüßen." [2])

So nachteilig, wie die allzu eifrige Pflege des Staates für die Kultur ist, so nachteilig ist für sie auch der moderne Nationalismus. Bedenkt man nämlich, welche ungeheure Menge von Opfern an individueller Energie und Arbeit eine rein nationale Politik erfordert und wie überdies das politische Aufblühen eines Volkes eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu solchen Werken nach sich zieht, welche große Konzentration und Einseitigkeit verlangen, dann darf man zuletzt wohl fragen: lohnt sich denn all diese Blüte und Pracht des Ganzen, wenn dieser groben und buntschillernden Blume der Nation alle die edleren, zarteren,

---

[1]) Ebd. 355.
[2]) Ebd. 356.

geistigeren Pflanzen und Gewächse, an welchen ihr Boden bisher so reich war, zum Opfer gebracht werden müssen? Darum fordert Nietzsche dazu auf, diesem ganzen künstlichen und kulturfeindlichen Nationalismus gegenüber sich nur ungescheut als „guten Europäer“ auszugeben und durch die Tat an der Verschmelzung der Nationen zu arbeiten. Bei diesem Werke fällt den Deutschen durch ihre altbewährte Eigenschaft, Dolmetscher und Vermittler der Völker zu sein, eine ganz besondere Aufgabe zu. Nächst ihnen erscheinen aber auch die Juden Nietzsche vor allem dazu berufen, die Gegensätze der Nationen auszugleichen.

Nietzsche war immer ein Freund der Juden gewesen. Der ausgesprochene Antisemitismus Wagners war ihm stets ein Greuel, und mit seinem späteren Schwager Bernhard Förster, dem bekannten Antisemitenführer, konnte er sich in diesem Punkte erst recht nicht vertragen. Er war der Ansicht, daß die Tatkräftigkeit der Juden, ihre höhere Intelligenz, ihr in langer Leidensschule von Geschlecht zu Geschlecht angehäuftes Geist- und Willenskapital überhaupt nur innerhalb eines nationalen Staates in einem neid- und haßerweckenden Maße zum Übergewicht gelangen könne. Sobald es sich dagegen nicht mehr um Konservierung von Nationen, sondern um die Erzeugung einer möglichst kräftigen europäischen Mischrasse handle, sei der Jude als Ingredienz ebenso brauchbar und erwünscht, als irgend ein anderer nationaler Rest. Nietzsche stand mithin in dieser Hinsicht durchaus auf dem Boden des vulgären Liberalismus, den er selbst noch vor kurzem in der Person von David Strauß so bitter bekämpft und für das eigentliche Hemmnis einer wahren Kultur erklärt hatte. Dabei leugnete er die unangenehmen, ja, gefährlichen Eigenschaften der Juden nicht, meinte jedoch, daß man bei einer Gesamtabrechnung einem Volke vieles nachsehen müßte, welches, nicht ohne unser aller Schuld, die leidvollste Geschichte unter allen Völkern gehabt hat, und dem man den edelsten Menschen (Jesus), den reinsten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt verdanke. Sollen es doch auch die Juden gewesen sein, die nach Nietzsche in den dunkelsten Zeiten des Mittelalters den Typus des Frei-

denkers repräsentiert, das Banner der Aufklärung und der geistigen Unabhängigkeit unter dem härtesten persönlichen Zwange festgehalten und Europa gegen Asien verteidigt haben. Und schließlich war ja auch Rée ein Jude, von dem Nietzsche selbst für seinen aufgeklärten Standpunkt so manche Förderung erhalten hatte. „Ihren (der Juden) Bemühungen", heißt es daher, „ist es nicht am wenigsten zu danken, daß eine natürlichere, vernunftgemäßere und jedenfalls unmythische Erklärung der Welt endlich wieder zum Siege kommen konnte und daß der Ring der Kultur, welcher uns jetzt mit der Aufklärung des griechisch-römischen Altertums zusammenknüpft, unzerbrochen blieb." [1])

e) Die wissenschaftliche Kultur.

Im übrigen ist Nietzsche jetzt weit von der Ansicht entfernt, die Kultur durch Zurückgreifen auf die Vergangenheit, und wäre es selbst das Griechentum, fördern zu können, wie er dies in seiner romantischen Periode geglaubt hatte. „Eine deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt" gilt ihm jetzt als ein Phantasma. Die alte Kultur kann nie wieder aufleben: „aber die Menschen können jetzt mit Bewußtsein beschließen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewußt und zufällig entwickelten. Diese neue bewußte Kultur tötet die alte, welche, als Ganzes angeschaut, ein unbewußtes Tier- und Pflanzenleben geführt hat. Kenntnis der Bedingungen der Kultur als wissenschaftlicher Maßstab für ökumenische, die ganze Erde umspannende, Ziele — hierin liegt die ungeheure Aufgabe der Geister des nächsten Jahrhunderts. [2]) Wenn an den Griechen irgend etwas groß ist, so ist es, daß sie die Wissenschaft geschaffen haben, denn diese hat den Platz einzunehmen, den nach der früheren Ansicht Nietzsches die Kunst im Interesse der Kultur besitzen sollte. Wir hörten ja schon, daß der Künstler nach Nietzsches jetziger Ansicht ein „zurückgebliebenes Wesen" ist; der wissenschaftliche Mensch aber ist die Weiterentwickelung

[1]) Ebd. 354.
[2]) Ebd. 42 f.

des künstlerischen. Zwar ist die Kunst auch jetzt noch nicht wertlos. Sie hat zwar ihren metaphysischen Charakter und ihre Erhabenheit eingebüßt, allein ihr Nutzen, den sie bisher für die Menschheit gehabt, nämlich daß sie diese gelehrt hat, mit Interesse und Lust auf das Leben in jeder Gestalt zu sehen und unsere Empfindungen so weit zu bringen, daß wir endlich rufen: „wie es auch sei, das Leben, es ist gut“, diese Lehre der Kunst, Lust am Dasein zu haben und das Menschenleben wie ein Stück der Natur, ohne zu heftige Mitbewegung, als Gegenstand gesetzmäßiger Entwickelung anzusehen, diese bleibt auch jetzt noch bestehen, d. h. als die Voraussetzung der Wissenschaft, die zu dieser hindrängt, behält die Kunst auch in der neuen wissenschaftlichen Kultur ihre Geltung. Nur begeistern, berauschen in dem früher angenommenen Sinne tut die Kunst nicht mehr, wie denn überhaupt der höheren Stufe der Kultur, welche sich unter die Herrschaft der Erkenntnis stellt, eine große Ernüchterung des Gefühls und eine starke Konzentration aller Worte, die noch viel zu viel Gefühlsgehalt in sich bergen, nottut.

Vergleicht man die Zeitalter der Kultur mit den Zonen der verschiedenen Klimate, so wird die neue wissenschaftliche Kultur der gemäßigten Zone entsprechen, während die vergangene im großen und ganzen den Eindruck eines tropischen Klimas hervorruft. „Gewaltsame Gegensätze, schroffer Wechsel von Tag und Nacht, Glut und Farbenpracht, die Verehrung alles Plötzlichen, Geheimnisvollen, Schrecklichen, die Schnelligkeit der hereinbrechenden Unwetter, überall das verschwenderische Überströmen der Füllhörner der Natur: und dagegen in unserer Kultur ein heller, doch nicht leuchtender Himmel, reine, ziemlich gleich verbleibende Luft, Schärfe, ja, Kälte gelegentlich. Unsere Phantasie ist gemäßigt, selbst im Traume kommt uns das nicht bei, was frühere Völker im Wachen sahen. Aber sollten wir über diese Veränderung nicht glücklich sein dürfen, selbst zugegeben, daß die Künstler durch das Verschwinden der tropischen Kultur wesentlich beeinträchtigt sind und uns Nichtkünstler ein wenig zu nüchtern finden?“ [1]) Aus dem Gesichtspunkte der Kunst und der Metaphysik bezw. der Religion betrachtet, mag

---

[1]) Ebd. 223 f.

man wohl behaupten, daß die letzten Jahrtausende keinen Fortschritt aufweisen. „Uns gilt aber die Existenz der gemäßigten Zone selbst als Fortschritt." „Man hat dem Christentum, den Philosophen, Dichtern, Musikern eine Überfülle tief erregter Empfindungen zu danken: damit diese uns nicht überwuchern, müssen wir den Geist der Wissenschaft beschwören, welcher im ganzen etwas kälter und skeptischer macht und namentlich den Glutstrom des Glaubens an letzte endgültige Wahrheiten abkühlt; er ist vornehmlich durch das Christentum so wild geworden." [1])

Es war nach Nietzsche die Größe der italienischen Renaissance, daß sie nahe daran war, diesem Geiste der Wissenschaft zum Siege über die Barbarei des Mittelalters zu verhelfen. Sie „barg in sich alle die positiven Gewalten, welchen man die moderne Kultur verdankt: also Befreiung des Gedankens, Mißachtung der Autoritäten, Sieg der Bildung über den Dünkel der Abkunft, Begeisterung für die Wissenschaft und die wissenschaftliche Vergangenheit der Menschen, Entfesselung des Individuums, eine Glut der Wahrhaftigkeit und Abneigung gegen Schein und bloßen Effekt". Die Renaissance war „das goldene Zeitalter dieses Jahrtausends". Aus Burckhardts „Kultur der Renaissance" hatte Nietzsche schon damals eine lebhafte Vorliebe für die letztere geschöpft. Die deutsche Reformation dagegen erschien ihm als ein „Protest zurückgebliebener Geister", welche mit ihrer nordischen Kraft und Halsstarrigkeit die Menschen wieder zurückwarfen, das gänzliche Erwachen und die Herrschaft der Wissenschaften um zwei bis drei Jahrhunderte verzögerten und das völlige Ineinsverwachsen des antiken und des modernen Geistes vielleicht für immer unmöglich machten. „Die große Aufgabe der Renaissance konnte nicht zu Ende gebracht werden, der Protest des inzwischen zurückgebliebenen deutschen Wesens verhinderte dies." [2]) Ohne Luther wäre die Morgenröte der Aufklärung vielleicht schon etwas früher und mit schönerem Glanze, als wir jetzt ahnen können, aufgegangen.

Fällt nun also der Kunst eine immer anspruchslosere Be-

---

[1]) Ebd. 230.
[2]) Ebd. 225 f.

deutung zu, so wird dagegen der wissenschaftliche Sinn immer gebieterischer und führt den Mann hin zur Naturwissenschaft und Historie, sowie zu den strengsten Methoden des Erkennens. Namentlich auf die letzteren legt Nietzsche jetzt ein großes Gewicht und erklärt sie für ein mindestens ebenso wichtiges Ergebnis der Forschung, wie irgend ein sonstiges Resultat. Beruht doch auf der Einsicht in die Methode der wissenschaftliche Geist, wodurch allein einem erneuten Überhandnehmen des Aberglaubens, sowie des Unsinns vorgebeugt wird. Jenes instinktive Mißtrauen gegen die Abwege des Denkens, welches in der Seele jedes wissenschaftlichen Menschen infolge langer Übung Wurzel geschlagen hat, jene tiefe Besonnenheit, jener vorsichtige und bescheidene Sinn, ohne welche es keine wahre Wissenschaft gibt, sind für die Menschen der neuen Kultur beinahe wichtigere Eigenschaften als die Großartigkeit der Resultate selbst und die Tiefe und Tragweite ihrer Einsichten, die freilich auch auf diesem Standpunkte viel seltener gewonnen werden. Nimmt man hinzu, daß das Vergnügen, welches die Wissenschaft heute noch gewährt, sich mehr und mehr verlieren muß, wenn alle wichtigen Wahrheiten gefunden sind, so leuchtet ein, daß man von der neuen Kultur ein größeres Glück nicht zu erwarten hat. Wenn die Wissenschaft immer weniger Freude durch sich macht und immer mehr Freude durch Verdächtigung der tröstlichen Metaphysik, Religion und Kunst nimmt, so verarmt jene größte Quelle der Lust, welcher die Menschheit fast ihr gesamtes Menschtum verdankt. Die Gefahr dieses Zustandes liegt darin, daß mit der Lust des Erkennens auch das Interesse am Wahren aufhört, daß ein Ruin der Wissenschaften und damit ein Zurücksinken in die Barbarei sich einstellt. „Deshalb muß eine höhere Kultur dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nichtwissenschaft zu empfinden.“ Es ist dies, meint Nietzsche, „eine Forderung der Gesundheit. Im einen Bereiche liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator: mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muß geheizt werden, mit Hilfe der erkennenden Wissenschaft muß den bösartigen und gefährlichen Folgen einer Überheizung vorgebeugt werden.“ [1]) Nietzsche em-

[1]) Ebd. 235 f.

pfiehlt also doch selbst die Illusionen und Leidenschaften, und zwar um der höheren Kulturstufe willen, wobei er nur die Frage ununtersucht läßt, ob die Menschen der wissenschaftlichen Erkenntnis noch geneigt sein werden, sich mit Illusionen füttern zu lassen. Auch ist er sich dessen wohl bewußt, daß die richtige Mittelstellung zwischen den genannten Ansprüchen durchaus nicht leicht zu finden ist, daß sie einem kühnen Tanze gleicht, zu dem viel Kraft und Geschmeidigkeit gehört.

Aber gleichviel: durch die höhere Kultur wird das Glück der Menschheit jedenfalls nicht gefördert. „Wer eben Glück und Behagen vom Leben ernten will, der mag nur immer der höheren Kultur aus dem Wege gehen.“ [1]) Mit diesem eudämonologischen Pessimismus, worin Nietzsche mit Hartmann übereinstimmt, verbindet sich indessen bei Nietzsche, ebenso wie bei jenem, ein ebenso entschiedener evolutionistischer Optimismus. Nietzsche zweifelt nicht an dem Fortschritte der Menschheit und meint, daß auch die schrecklichen Energien, das, was man das Böse nennt, nichts anderes seien als die „cyklopischen Architekten und Wegebauer der Humanität“. [2]) Mag daher der „Genius der Kultur“ auch noch so furchtbar aussehen: „er handhabt die Lüge, die Gewalt, den rücksichtslosen Eigennutz so sicher als seine Werkzeuge, daß er nur ein böses dämonisches Wesen zu nennen wäre; aber seine Ziele, welche hie und da durchleuchten, sind groß und gut. Es ist ein Centaur, halb Tier, halb Mensch, und hat noch Engelsflügel dazu am Haupte.“ [3])

So läuft die neue Kultur nach Nietzsche auf die „Erdregierung des Menschen im großen“ vermittelst der Wissenschaft hinaus, und diese hat er selbst in die Hand zu nehmen, dazu bedarf er keines Gottes: seine eigene „Allwissenheit“ muß über dem weiteren Schicksale der Kultur mit scharfem Auge wachen. [4]) Dabei besteht, wie erwähnt, der Fortschritt im wesentlichen darin, daß die Menschheit aus einer moralischen sich in eine weise umwandelt. Das Merkmal einer solchen aber ist die Schwächung der brutalen Instinkte, das Anwachsen der

[1]) Ebd. 258.
[2]) Ebd. 231.
[3]) Ebd. 228.
[4]) Ebd. 231.

Gerechtigkeit, das Aufhören von Gewalt und Sklaverei, und hierbei spielt die Vererbung eine große Rolle.

Nietzsche weiß vorläufig noch nichts von einer Verherrlichung der Gewalttätigkeit und des Tyrannensinnes. „Die Herkunft von guten Ahnen," sagt er im geraden Gegensatze zu seiner späteren Auffassung, „macht den echten Geburtsadel aus; eine einzige Unterbrechung in jener Kette, Ein böser Vorfahr also, hebt den Geburtsadel auf. Man soll jeden, welcher von seinem Adel redet, fragen: hast du keinen gewalttätigen, habsüchtigen, ausschweifenden, boshaften, grausamen Menschen unter deinen Vorfahren? Kann er darauf in gutem Wissen und Gewissen mit Nein antworten, so bewerbe man sich um seine Freundschaft." [1])

Noch besteht also für Nietzsche die Größe des Menschen in dem Abstreifen seiner tierischen Natur, in der Verfeinerung des Instinktmäßigen: der Mensch ist das „dialektische und vernünftige Wesen" schlechthin, er ist nicht mehr Tier, sondern „Übertier", [2]) und nicht der Tyrann und Gewaltmensch ist das Ideal des Menschen, sondern der Weise, in welchem die Wildheit der Anlagen durch Vernunft besänftigt und durch die volle Entschiedenheit des Denkens und Forschens die Begehrlichkeit geschwächt und das Handeln durch Mäßigkeit verklärt ist. [3]) Ein solcher Mensch, in welchem die übermäßige Erregtheit des Gemütes verschwunden ist, „geht zuletzt, wie ein Naturforscher unter Pflanzen, so unter den Menschen herum und nimmt sich selber als ein Phänomen wahr, welches nur seinen erkennenden Trieb stark anregt." [4])

Wird so unter dem wachsenden Einflusse der Erkenntnis die vererbte Gewohnheit des irrtümlichen Schätzens, Liebens, Hassens immer schwächer, so pflanzt sich dagegen „eine neue Gewohnheit, die des Begreifens, Nichtliebens, Nichthassens, Überschauens" immer mehr an und wird in tausenden von Jahren vielleicht mächtig genug sein, den weisen, unschuldigen und seiner Unschuld bewußten Menschen mit derselben Regel-

[1]) Ebd. 337.
[2]) Ebd. 65.
[3]) Ebd. 78. 342.
[4]) Ebd. 238.

mäßigkeit hervorzubringen, wie jetzt das Gegenteil desselben.[1]) Nietzsche glaubt also nicht mehr an die Hervorbringung des Genies als des höchsten Ziels der Menschheit. „Nichts ist einer guten Einsicht in die Kultur schädlicher", heißt es in seinen gleichzeitigen Aufzeichnungen, „als den Genius und sonst nichts gelten zu lassen. Das ist eine subversive Denkart, bei der alles Arbeiten für die Kultur aufhören muß." [2]) Überhaupt, „so begabte Wesen, wie ich sie mir als Genies vorstellte, haben nie existiert." [3]) Die Menschheit hat im ganzen keine Ziele; im einzelnen aber kommt es nicht so sehr auf die überragende individuelle Größe an, als vielmehr darauf, möglichst Viele in weise Menschen umzuwandeln. Ja, Nietzsche warnt jetzt sogar davor, das Große und Hervorstechende zu überschätzen. Die extremen Naturen erregen viel zu sehr die Aufmerksamkeit; aber es ist auch eine viel geringere Kultur nötig, um von ihnen sich fesseln zu lassen. Dazu haben alle großen Begabungen das Verhängnisvolle an sich, viele schwächere Kräfte und Keime zu unterdrücken und um sich herum gleichsam die Natur zu veröden. Es kommt aber nicht darauf an, daß nur einzelne Große leben, sondern daß den schwächeren und zarteren Naturen auch Luft und Licht gegönnt werde. Übrigens hält Nietzsche es jetzt auch für Phantasterei, zu glauben, daß man eine Meile Wegs voraus sei und daß die gesamte Menschheit unsere Straße ziehe. „Man soll der hochmütigen Vereinsamung nicht so leicht das Wort reden." [4])

Trotzdem ist der Kultus des Genies und des Einzelnen von Nietzsche auch jetzt noch nicht völlig überwunden, ja, im Grunde hat sich bei ihm der künstlerische Genius, den er früher verehrte, nur in den erkennenden Genius im Sinne eines Keppler und Spinoza umgewandelt. So fällt ihm die Frage nach der Entstehung des Freigeistes als eines starken Geistes, der nicht bloß geistig den anderen voraus ist, sondern sich auch dem Herkommen gegenüber durchzusetzen versteht, mit der Frage nach der Erzeugung des Genius zusammen und setzt er das

[1]) Ebd. 111 f.
[2]) XI. 135.
[3]) Ebd. 77.
[4]) Ebd. 256.

Wesen des vollkommenen Freigeistes in eine ganz individuelle Welterkenntnis.[1]) Nietzsche meint, daß jeder über jedes Ding, über welches Meinungen möglich sind, eine eigene Meinung haben müsse, weil er selber ein eigenes, nur einmaliges Ding sei, das zu allen anderen Dingen eine neue, nie dagewesene Stellung einnimmt. Darum ruft er dem Menschen zu, sich selber als Quelle der Erkenntnis zu dienen. „Wirf das Mißvergnügen über dein Wesen ab, verzeihe dir dein eigenes Ich, denn in jedem Falle hast du an dir eine Leiter mit hundert Sprossen, auf welchen du zur Erkenntnis steigen kannst." [2]) Nur von sich aus ist der Mensch im stande, auf die Notwendigkeit im Gange der allgemeinen Kultur zu schließen. „Wenn dein Blick stark genug geworden ist, den Grund in dem dunklen Brunnen deines Wesens und deiner Erkenntnis zu sehen, so werden dir vielleicht auch in einem Spiegel die fernen Sternbilder zukünftiger Kulturen sichtbar werden." [3]) Denn in der Tat, dies ist der Sinn des Daseins, seinem eigenen Leben den Wert eines Werkzeugs und Mittels der Erkenntnis zu verleihen. „Dasselbe Leben, welches seine Spitze im Alter hat, hat auch seine Spitze in der Weisheit, in jenem milden Sonnenglanz einer beständigen geistigen Freudigkeit; beiden, dem Alter und der Weisheit, begegnest du auf Einem Bergrücken des Lebens, so wollte es die Natur. Dann ist es Zeit und kein Anlaß zum Zürnen, daß der Nebel des Todes naht. Dem Lichte zu — deine letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis dein letzter Laut." [4]) Aber diese Erkenntnis, die jeder zunächst aus sich und für sich gewonnen hat, soll doch auch zugleich den anderen zu gute kommen, und damit wird dem Freigeiste doch auch wieder eine überragende Stellung über allen übrigen Menschen zugeschrieben.

Wie Nietzsche dies früher vom Genius überhaupt gesagt hatte, so heißt es jetzt vom Freigeiste, daß es seine Aufgabe sei, „von einem einsam gelegenen Standorte aus den ganzen Heerbann der wissenschaftlichen und gelehrten Menschen zu be-

[1]) Ebd. 218.
[2]) Ebd. 266.
[3]) Ebd. 267.
[4]) Ebd.

fehligen und ihnen die Wege und Ziele der Kultur zu zeigen.[1]) Zwar die Periode der „Tyrannen des Geistes“, wie es die griechischen Philosophen und Gesetzgeber, ein Parmenides, Pythagoras und Empedokles waren, ist vorbei. Trotzdem wird es auch in den Sphären der höheren Kultur eine Herrschaft geben müssen, aber diese Herrschaft liegt von jetzt ab in den Händen der Obligarchen des Geistes. Diese bilden trotz aller räumlichen und politischen Trennung eine zusammengehörige Gesellschaft, deren Mitglieder sich nicht nur erkennen und anerkennen, sondern sich auch gegenseitig stützen und dadurch in den Stand gesetzt werden, sich selbst zu behaupten und auf eigener Bahn durch das Leben zu schwimmen, im Kampfe ebenso sehr gegen den ochlokratischen Charakter des Halbgeistes und der Halbbildung als gegen die gelegentlichen Versuche, mit Hilfe der Massenwirkung eine Tyrannei aufzurichten.[2]) —

Betrachtet man diesen neuen Standpunkt Nietzsches im ganzen, so erscheint er wenig originell. Es ist, wie gesagt, der Positivismus, wie er in den siebenziger Jahren unter dem Einflusse der Naturwissenschaften in die Mode kam und noch heute vielfach die europäischen Katheder beherrscht, nur daß die Universitätsphilosophen sich meist nicht so offen und ungeniert über die Moral und die Religion auszusprechen pflegen. Selbst in Hinsicht der Moral erfahren wir durch Nietzsche nichts Neues, sondern er trägt auch hier nur die Ansichten vor, wie sie außer in Frankreich besonders auch im England des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts ausgebildet und durch Mill und Spencer zum Gemeingute der Kulturnationen gemacht waren.

Für Nietzsche selbst bedeutete der Positivismus nur die Reaktion gegen seine frühere romantische Periode, eine Art „Kaltwasserkur“, die er sich verordnete, um den Rausch seiner bisherigen Denkart los zu werden. Denn in der Tat begriff er die Romantik jetzt als eine von jenen „Krankheiten, in denen Eisumschläge not tun“, und betrachtete er sich

[1]) Ebd. 261.
[2]) Ebd. 242 ff.

selbst als einen Menschen, welcher so „aus Glut und Geist zusammengeknetet“ wäre, daß er kaum irgendwo die Luft kalt und schneidend genug für sich finden könnte.[1]) Wie er seine Krankheit als die Folge der Metaphysik und der romantischen Musik auffaßte und sich nur in hoher Gebirgsluft besser fühlte, so flüchtete er jetzt auch vor dem Übel einer überspannten Weltanschauung in die Eisregion des Positivismus und suchte sich durch die Verherrlichung der Affektlosigkeit, der unbedingten Hingabe an die wissenschaftliche Erkenntnis vor dem Überschwange des Gefühls zu retten. An der objektiven Wahrheit und Gültigkeit seiner Ansichten aber war ihm selbst so wenig gelegen, daß er es nicht als zum Wesen des Freigeistes gehörig erklärte, richtigere Ansichten zu haben, sondern vielmehr nur, sich von dem Herkömmlichen losgelöst zu haben.[2])

Darin also, daß er nur ein Schritt auf dem Wege zu seiner eigenen geistigen Befreiung war, beruht die Bedeutung von Nietzsches Positivismus. Nietzsche vermochte in „Menschliches, Allzumenschliches“ nicht so sehr neue Einsichten zu übermitteln, als vielmehr brachte er in diesem Werke sein eigenstes innerstes Selbst zur begrifflichen Darstellung. Er wollte die Erkenntnis als solche verherrlichen, aber so stark war doch immer noch die Macht des subjektiven Gefühls in ihm, daß ihm diese Absicht sich unwillkürlich in die andere verwandelte, das erkennende Individuum, seinen Charakter, seine Stimmungen zu schildern; und statt des Grundrisses einer aufgeklärten Philosophie zeichnete er den idealen Typus des aufgeklärten Philosophen, des freien, sich selbst befreienden Geistes, dem seine Erlebnisse unmittelbar zu Gedanken werden. Daß er dies selbst nicht genug beachtete, daß er immer wieder in den Irrtum verfiel, als habe er auch den objektiven Schatz der Erkenntnis bereichert und der Menschheit eine neue Wahrheit aufgeschlossen, diese Verwechselung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Welt sollte hinfort immer mehr zum Grundwesen seiner ganzen Philosophie und für ihn selbst zu einer Quelle der schlimmsten Mißverständnisse und der ärgsten Konflikte mit den übrigen Menschen werden.

[1]) Ebd. 62.
[2]) Ebd. 214.

Denn natürlich, diese letzteren fragten nicht nach den inneren Beziehungen, in welchen Nietzsches Schriften zur Persönlichkeit ihres Verfassers standen. Sie prüften die Schriften auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt und fühlten sich durch die anspruchsvolle Art und Weise betroffen, wie Nietzsche ihnen alte, abgestandene und noch dazu meist höchst dürftige Scheinwahrheiten, die nur für ihn persönlich von Bedeutung waren, als funkelnagelneue und kolossale Einsichten auftischte. Sie begriffen auch den plötzlichen Umschwung in Nietzsches Ansichten nicht, da sie die geheimen Beziehungsfäden, die seine Gedanken untereinander verbanden, nicht kannten, und standen dem scheinbar unvermittelten Gegensatze seiner Ansichten wie einem Rätsel gegenüber. Und Nietzsche selbst, der sich im Gefühle der erkämpften Freiheit während des Aufbaues seiner positivistischen Gedankenwelt in so gehobener Stimmung befunden hatte, wurde doch von tiefer Bangigkeit ergriffen, als er sein „Menschliches, Allzumenschliches“ in die Welt hinaus sandte — so viel war ihm, dem freien Geiste, doch auch jetzt noch an dem Urteile der anderen Menschen und besonders seiner Freunde gelegen! Um einer Verunglimpfung seiner Person, die ihm unerträglich dünkte, vorzubeugen und eine sachliche Diskussion über sein Werk herbeizuführen, wollte er das Buch unter einem Pseudonym erscheinen lassen, doch scheiterte diese Absicht an dem Widerstande des Verlegers.

Und wirklich traf auch, was er befürchtet hatte, ein. Die Freunde schwiegen entweder in starrer Verwunderung oder ließen es ihn nur zu deutlich wissen, wie befremdet sie von seinem neuen Standpunkte waren. Selbst der treue Erwin Rohde, der sonst nie mit seinem Lobe gegeizt hatte, fühlte sich durch „Menschliches, Allzumenschliches“ abgestoßen. Auf ihn wirkte, wie er dem Freunde schrieb, das Buch, als würde er „direkt aus dem Caldarium in ein eiskaltes Frigidarium“ gejagt, und das Hohnlachen, das Nietzsche nun für seine einstigen Ideale hatte, klang ihm krank und schneidend.[1]) „Mir wird,“ äußerte er sich gegenüber dem gemeinschaftlichen Freunde, dem Hausgenossen Nietzsches, Prof. Overbeck, „bei

[1]) Briefe II. 543 ff.

seinen Deduktionen nicht frei und heiter zu Mute, sondern beengt und schmerzvoll. Ich hoffe aber bestimmt, daß der mir wenigstens geradezu unheimliche Einfluß, den Rée mit seiner Sophistik auf die im Grunde so ganz verschiedene Natur Nietzsches gehabt hat, ein vorübergehender sein werde, und er dereinst noch sich selber wiederfinden wird.“ [1])

Daß Nietzsche geisteskrank sei, war übrigens bereits damals vielfach die Meinung derer, die seinen plötzlichen Wandel nicht begreifen konnten. So heißt es z. B. in einem Briefe des Philologen Ribbeck aus jener Zeit: „Welche Abgründe unnatürlicher, sich selbst überschlagender, alles Ideale vernichtender Grübelei in diesem widerwärtigen neuesten Buch von Nietzsche. Er ist unheilbar krank.“ Doch lag zu diesem Urteil eigentlich keine sachliche Veranlassung vor und entsprang dasselbe, wie gesagt, nur aus der Unkenntnis der gedanklichen Übergänge bei Nietzsche. Am meisten hatte Nietzsche selbst davor gebangt, was Wagner zu dem Buche sagen würde. Es war ein eigentümliches Zusammentreffen, daß an dem gleichen Tage, wo Wagner Nietzsches neues Werk empfing, bei diesem selbst ein schönes Exemplar des Parsifaltextes eintraf mit Wagners Widmung an ihn: „Herzlichen Gruß und Wunsch seinem teuren Freunde Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Oberkirchenrat.“ „Diese Kreuzung der zwei Bücher,“ — schrieb Nietzsche später, „mir war's, als ob sich Degen kreuzten. Jedenfalls empfanden wir es beide so: denn wir schwiegen beide. Um diese Zeit erschienen die ersten „Bayreuther Blätter“; ich begriff, wozu es höchste Zeit gewesen war. Unglaublich! Wagner war fromm geworden!“ [2])

Das Schweigen Wagners war übrigens nur zu begreiflich. Denn wenn Nietzsche auch in seinem neuesten Werke den Namen Wagners nicht ausdrücklich genannt hatte, so konnten diesem die Anspielungen auf seine eigene Persönlichkeit und sein Werk doch nicht verborgen bleiben, wie sie sich zahlreich in dem Buche fanden; und wirklich hatte Nietzsche auch in seinem Manuskripte ursprünglich vielfach den Namen Wagners

---

[1]) Vgl. Crusius a. a. O. 97.

[2]) Biogr. II. 297.

geschrieben, wo er „der Künstler“ hatte drucken lassen. Wagner rächte sich dadurch, daß er im Augusthefte der Bayreuther Blätter von 1878 einen Aufsatz über „Publikum und Popularität“ veröffentlichte, in dem er, gleichfalls ohne Nietzsches Namen zu erwähnen, doch einen gereizten und ziemlich durchsichtigen Angriff gegen den einstigen Anhänger richtete und seine Meinung durchblicken ließ, daß Nietzsche aus bloßer Originalitätssucht und um Aufsehen zu erregen, seine früheren Ansichten geändert habe. Nietzsche litt schwer unter diesem Stande der Dinge, doch sollte es noch schlimmer kommen. Auf einen Brief nämlich, den seine Schwester im Februar 1879 nach Bayreuth richtete, um Wagner und ihren Bruder wieder zu versöhnen, erhielt sie von Frau Cosima ein Urteil über das „Menschliche, Allzumenschliche“, so eisig, vernichtend und hoffnungslos, daß damit auch die letzten Beziehungen zerrissen wurden. Der Brief zeigte deutlich, wie man im Wahnfried über Nietzsche dachte. Und doch war das Urteil der Frau Cosima keineswegs so ungerecht, wie es Nietzsche und seiner Schwester damals selbst erscheinen mochte, ja, in seiner Kritik des Buches trifft der Brief in den Hauptpunkten den Nagel so geradezu auf den Kopf, daß nichts weiter hinzugefügt zu werden braucht. Auch Wagners Gattin hielt Nietzsche für krank, als er diese, wie sie sich ausdrückte, „geistig so sehr unbedeutenden, moralisch so sehr bedauernswerten Sätze niederschrieb, als er, der Tiefsinnige, mit allem Ernsten oberflächlich umging und über Dinge sprach, die er nicht kennt; wollte der Himmel, er hätte nur so viel Gesundheit gehabt, um dieses traurige Zeugnis seiner Krankheit nicht herauszugeben!“ Pretentiös und nachlässig nannte sie die Sprache und glaubte beinahe jedem Satze des erwähnten Buches „Oberflächlichkeit und kindische Sophistik“ nachweisen zu können. „Du sprichst,“ schrieb sie, „häufig von der Wahrheit, welcher alle Opfer zu bringen gewesen seien. Aber Liebste, die Menschen, welche der Menschheit Wahrheiten zu enthüllen hatten, sind im Laufe der Jahrtausende höchst seltene Erscheinungen gewesen, und so sehr der Autor des allzumenschlichen Buches die Verhältnisse zu übersehen scheint, so, glaube ich, wird er selbst doch nicht meinen, Wahrheiten ausgesprochen zu haben; um so weniger, als alles, was er ab-

gerissen vorbringt, bereits systematisiert ist, und er mit allen Ansichten (z. B. u. a. auch über die Juden) in ein ganz wohl eingerichtetes Lager sich begiebt. Was ihn dazu drang? Hier möchte ich wieder eine physiologische Erklärung zu Hilfe rufen: eine zersetzte Organisation kann die Macht gewisser Empfindungen und Ansichten nicht mehr ertragen und fühlt sich zum Verrat durch das Unbehagen gedrängt. Daß der Verräter nicht die Kraft des Schweigens hatte und das Bedürfnis fühlte, durch geistig Nichtssagendes, moralisch Bedenkliches seinen inneren Zustand zu dokumentieren, darauf ist ihm nur: „Oh, du Armseliger!“ mit tiefstem Mitleid zu antworten. Von seinen Werken zu sagen (was andere höchstens nach geraumer Zeit sagen könnten), meine Schriften sind Entwickelungsstufen, ist gar seltsam; ungefähr wie wenn Beethoven gesagt hätte: ich schreibe jetzt in meiner dritten Manier. Und daß der Autor selbst nicht recht an das glaubt, was er niederschreibt, sondern nur sich selbst die Einwendungen dagegen nicht vorhalten kann, das leider empfindet man, indem man ihn liest, und das bezeichnete ich als Sophistik, von welcher ich nur wünschte, daß sie glänzender sei und die Paradoxen einem den Eindruck des Übermutes machen könnten, woran man dann noch, wie an manchen Tollheiten des übersprudelnden Geistes, Freude haben könnte. Aber dürftig sein und unwahr, frevelhaft und armselig, das ist traurig, und mit diesem Worte des wirklichen Mitleidens schließe ich endlich ab. Möchte der Verrat dem Autor gute Früchte bringen! Wie gesagt, er befindet sich jetzt in der zahlreichsten Gesellschaft und hat einen sehr kleinen dürftigen Kreis verlassen.“ [1])

3. Nietzsche als Wanderer.

Das Wintersemester von 1878 bis 1879 verlief für Nietzsche unter den größten Leiden und Entbehrungen. Er fühlte sich furchtbar vereinsamt und war im Innersten tief gekränkt, daß selbst seine nächsten Freunde und sogar seine eigene Schwester sich nicht zu seinen neuen Ansichten bekehren mochten. Nur Jakob

[1]) Biogr. II. 313 f.

Burckhardt hatte sich anerkennend über das „Menschliche, Allzumenschliche" ausgesprochen und dieses das „souveräne Buch" genannt. Nietzsche beschäftigte sich damals mit der Zusammenstellung einer neuen Aphorismensammlung zumeist aus älteren Niederschriften, die im „Menschlichen, Allzumenschlichen" noch keinen Platz erhalten hatten. Sie erschien im März 1879 unter dem Titel „Vermischte Meinungen und Sprüche", ohne ihm jedoch irgend welche Anerkennung von seinen Freunden, außer von Burckhardt, Peter Gast und Rée, einzutragen. In den Osterferien ging Nietzsche nach Genf, fand aber auch hier keine Erholung von seinen Leiden. Dann trat nach seiner Rückkehr eine furchtbare Krisis ein: Anfall über Anfall der heftigsten Kopf- und Augenschmerzen mit tagelangem Erbrechen — seine Geduld war zu Ende, sein Lebensmut gebrochen. Als seine Schwester auf eine erschütternde Aufforderung des Freundes Overbeck nach Basel eilte, streckte ihr ein gebrochener, müder, gealterter Mann mit tiefer Bewegung die Hand entgegen; der frühere Nietzsche war kaum wiederzuerkennen. Da reichte er seinen Abschied bei der Behörde ein und schied von der Universität im Frühjahr 1879, an welcher er gerade zehn Jahre lang Professor gewesen war.

Von Basel aus begab er sich mit seiner Schwester zunächst nach Bern und Zürich und ging dann nach St. Moritz im Oberengadin, um nur erst wieder einigermaßen zu Kräften zu kommen. In dieser Zeit entstanden die zwei berühmten Aphorismen „Et in Arcadia ego" und „Doppelgängerei der Natur", die Nietzsches Verhältnis zur Natur veranschaulichen und den Dichter in ihm wieder einmal zu Worte kommen lassen: „Ich sah hinunter über Hügelwellen gegen einen milchgrünen See hin, durch Tannen und alterserrnste Fichten hindurch: Felsbrocken aller Art um mich, der Boden bunt von Blumen und Gräsern. Eine Heerde bewegte, streckte und dehnte sich vor mir; einzelne Kühe und Gruppen ferner, im schärfsten Abendlichte, neben dem Nadelgehölz; andere näher, dunkler; alles in Ruhe und Abendsättigung. Die Uhr zeigte gegen halb sechs. Der Stier der Heerde war in den weißen schäumenden Bach getreten und ging langsam widerstrebend und nachgebend seinem stürzenden Laufe nach: so hatte er wohl seine Art von

grimmigem Behagen. Zwei dunkelbraune Geschöpfe bergamasker Herkunft waren die Hirten: das Mädchen fast als Knabe gekleidet. Links Felsenhänge und Schneefelder über breiten Waldgürteln, rechts zwei ungeheure beeiste Zacken, hoch über mir im Schleier des Sonnenduftes schwimmend. Alles groß, still und hell. Die gesamte Schönheit wirkte zum Schaudern und zum stummen Anbeten des Augenblicks ihrer Offenbarung; unwillkürlich, wie als ob es nichts Natürlicheres gäbe, stellte man sich in diese reine, scharfe Lichtwelt (die gar nichts Sehnendes, Unzufriedenes, Erwartendes, Vor- und Zurückblickendes hatte) griechische Heroen hinein; man mußte wie Poussin und seine Schüler empfinden: heroisch zugleich und idyllisch. Und so haben einzelne Menschen auch gelebt, so sich dauernd in der Welt und die Welt in sich gefühlt, und unter ihnen einer der größten Menschen, der Erfinder einer heroisch-idyllischen Art zu philosophieren: Epikur."[1]) Eine ähnliche Stimmung drückt auch der zweite Aphorismus aus: „In mancher Naturgegend entdecken wir uns selber wieder, mit angenehmem Grausen, es ist die schönste Doppelgängerei. Wie glücklich muß der sein können, welcher jene Empfindungen gerade hier hat, in dieser beständigen sonnigen Oktoberluft, in diesem schalkhaft glücklichen Spielen des Windzugs von früh bis Abend, in dieser reinsten Helle und mäßigsten Kühle, in dem gesamten anmutig ernsten Hügel-, Seen- und Waldcharakter dieser Hochebene, welche sich ohne Furcht neben die Schrecknisse des ewigen Schnees hingelagert hat, hier, wo Italien und Finnland zum Bunde zusammengekommen sind und die Heimat aller silbernen Farbentöne der Natur zu sein scheint: — wie glücklich der, welcher sagen kann: „es gibt gewiß viel Größeres und Schöneres in der Natur, dies aber ist mir innig vertraut, blutsverwandt, ja, noch mehr."[2])

Diese beiden Aphorismen finden sich in einem Büchlein „Der Wanderer und sein Schatten", welches damals im Engadin entstand. Nietzsche liebte es in jener Zeit, sich selbst mit einem Wanderer zu vergleichen, und seine damaligen Schriften

---

[1]) III. 354 f.
[2]) Ebd. 368 f.

nannte er „Wanderbücher“. Hatte er doch selbst das deutliche Gefühl, daß er noch lange nicht am Ziele seines Denkens und Strebens angelangt sei. Denn es war tatsächlich eine Wanderung gewesen, auf welcher er sich seither befunden hatte. Von dem ersten Erwachen seines Selbstbewußtseins an hatte es sich für ihn darum gehandelt, sich selbst in seinem reinen Wesen, in seiner ganzen Tiefe zu erfassen — seine ganze geistige Entwickelung war bisher nichts anderes gewesen als ein Hinstreben und Fortschreiten zu sich selbst, und nur weil er auch das Wesen der Kultur in der Befreiung des Selbst von allen hemmenden Schranken erkannt hatte, war ihm, als Philosophen, die Gewinnung seines eigenen unmittelbaren Selbst mit dem Problem der allgemeinen Kultur zusammengeflossen. So innig waren in Nietzsches Bewußtsein das Allgemeine und das Besondere, das Sachliche und das Persönliche in Eins verschlungen, daß dasjenige, was sich ihm objektiv als Streben nach einem neuen Kulturideal darstellte, subjektiv betrachtet, nichts anderes war, als ein Suchen nach seinem eigenen Selbst, seinem unmittelbarsten, persönlichsten Wesen. Sein Wandern war ein Kommen zu sich selbst, sein Denken und Wollen eine fortschreitende Selbstbefreiungsarbeit. Manchen Schritt hatte er schon auf diesem Wege gemacht, manches Hindernis hinweggeräumt, das ihm den Anblick seines Selbst entzogen hatte. Wenn er sein Verhältnis zur Burschenschaft in Bonn gelöst hatte, weil es die Freiheit seiner Persönlichkeit beschränkte, wenn er sich vom christlichen Glauben losgemacht und mit Schopenhauer einem radikalen Atheismus gehuldigt, wenn er die künstlerischen Pläne und Illusionen seiner Jugendjahre aufgegeben und sich der Wissenschaft gewidmet hatte, wenn er die philologische Zwangsjacke abgeworfen und in seinem Erstlingswerke sich zu einer neuen eigenartigen Auffassung des Griechentums im Widerspruche fast zu der gesamten Kollegenschaft bekannt, wenn er der Philisterwelt den Fehdehandschuh hingeworfen und unter dem Einflusse seiner Freundschaft mit Wagner der Kunst ein weithin sichtbares Fanal entzündet hatte, so waren das alles nur ebenso viele Meilensteine auf der Wanderung zu seinem eigensten innersten Selbst gewesen.

Und nun hatte er den entscheidensten Schritt getan, indem er sich von Schopenhauer und Wagner und damit von der ganzen romantischen Richtung seiner Jugend abgewandt und in seinem letzten Werke sich frei zu einer antiromantischen Weltanschauung bekannt hatte, die er im Innersten schon längst gehegt und nur, durch äußere Umstände veranlaßt, bisher noch nicht auszusprechen gewagt hatte. Nun glaubte er seinem Ziele näher zu sein als je, nachdem er schließlich auch noch sein Lehramt an der Universität, das ihn in seinen philosophischen Bestrebungen gehemmt hatte, aufgegeben. Wahrlich, er konnte von sich sagen, daß er bereits ein gutes Stück Weges zurückgelegt und daß er es sich sauer hatte werden lassen, um vorwärts zu kommen. Aber er fühlte doch auch zugleich, daß noch viel getan, noch mancher Berg überstiegen, noch mancher Standpunkt überwunden werden müßte, bevor er sich selbst unmittelbar zu Gesichte bekommen würde. Und so nahm er dies Moment des Fortschreitens selbst mit in den Begriff des Freigeistes hinein, dem er jetzt als seinem Ideale seine Verehrung darbrachte, und erklärte es für den Freigeist als wesentlich, durch beständigen Wechsel seiner Ansichten sich vor der Gefahr der Erstarrung zu schützen. Darum nannte er die Freigeister auch wohl „freizügige“ Geister, „weil wir den Zug zur Freiheit als stärksten Trieb unseres Geistes fühlen und im Gegensatz zu den gebundenen und festgewurzelten Intellekten unser Ideal fast in einem geistigen Nomadentum sehen.“ [1]) „Wir würden uns für unsere Meinungen nicht verbrennen lassen: wir sind ihrer nicht so sicher. Aber vielleicht dafür, daß wir unsere Meinungen haben dürfen und ändern dürfen.“ [2]) „Sind wir verpflichtet, unseren Irrtümern treu zu sein, selbst mit der Einsicht, daß wir durch diese Treue an unserem höheren Selbst Schaden stiften? Nein, es gibt kein Gesetz, keine Verpflichtung der Art; wir müssen Verräter werden, Untreue üben, unsere Ideale immer wieder preisgeben. Aus einer Periode des Lebens in die andere schreiten wir nicht, ohne diese Schmerzen des Verrates zu merken und auch daran wieder zu leiden. Wäre es nötig,

---

[1]) Ebd. 112.
[2]) Ebd. 367.

daß wir uns, um diesen Schmerzen zu entgehen, vor den Aufwallungen unserer Empfindung hüten müßten?"[1]) „Der Geist ist es, der uns rettet, daß wir, die wir gemischten Wesens sind und bald vom Feuer durchglüht, bald vom Geiste durchkältet sind, nicht ganz verglühen und verkohlen. Vom Feuer erlöst, schreiten wir dann, durch den Geist getrieben, von Meinung zu Meinung, durch den Wechsel der Parteien, als edle Verräter aller Dinge, die überhaupt verraten werden können — und dennoch ohne ein Gefühl von Schuld."[2]) In diesem Sinne, zugleich als der Ausdruck einer persönlichen Erfahrung, ist auch der Aphorismus zu verstehen, mit welchem Nietzsche sein „Menschliches, Allzumenschliches" schloß: „Wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen denn als Wanderer. Er will zusehen und die Augen dafür offen haben, was alles in der Welt eigentlich vorgeht; deshalb darf er sein Herz nicht allzu fest an alles Einzelne anhängen; es muß in ihm selber etwas Wanderndes sein, das seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit habe. Freilich werden einem solchen Menschen böse Nächte kommen, wo er müde ist und das Tor der Stadt, welche ihm Rast bieten sollte, verschlossen findet; vielleicht, daß noch dazu, wie im Orient, die Wüste bis an das Tor reicht, daß die Raubtiere bald ferner, bald näher her heulen, daß ein starker Wind sich erhebt, daß Räuber ihm seine Zugtiere wegführen. Dann sinkt für ihn wohl die schreckliche Nacht wie eine zweite Wüste auf die Wüste, und sein Herz wird des Wanderns müde. Geht ihm dann die Morgensonne auf, glühend wie eine Gottheit des Zornes, öffnet sich die Stadt, so sieht er in den Gesichtern der hier Hausenden vielleicht noch mehr Wüste, Schmutz, Trug, Unsicherheit, als vor den Toren, und der Tag ist fast schlimmer als die Nacht. So mag es wohl einmal dem Wanderer ergehen; aber dann kommen, als Entgelt, die wonnevollen Morgen anderer Gegenden und Tage, wo er schon im Grauen des Lichtes die Musenschwärme im Nebel des Gebirges nahe an sich vorübertanzen sieht, wo ihm nachher, wenn er still, in dem Gleichmaß

---

[1]) II. 404.
[2]) Ebd. 412.

der Vormittagsseele, unter Bäumen sich ergeht, aus deren Wipfeln und Laubverstecken heraus lauter gute und helle Dinge zugeworfen werden, die Geschenke aller jener freien Geister, die in Berg, Wald und Einsamkeit zu Hause sind, und welche, gleich ihm, in ihrer bald fröhlichen, bald nachdenklichen Weise, Wanderer und Philosophen sind. Geboren aus den Geheimnissen der Frühe, sinnen sie darüber nach, wie der Tag zwischen dem zehnten und zwölften Glockenschlage ein so reines, durchleuchtetes, verklärt-heiteres Gesicht haben könne: — sie suchen die Philosophie des Vormittags." [1])

In der Tat, Nietzsche fühlte sich als Wanderer. „Aus der Hitze der ersten leidenschaftlichen Kämpfe," so erläutert Lou Salomé den Titel des Buches „Der Wanderer und sein Schatten", „ist er hier in die Einsamkeit seiner selbst eingekehrt; aus dem Krieger wurde ein Wanderer, der statt feindseliger Angriffe auf die verlassene Geistesheimat nunmehr das Land seiner freiwilligen Verbannung danach durchforscht, ob der steinige Boden sich nicht anbauen lasse, ob nicht auch er irgendwo seine fette Erdkrume besitze. Der laute Zwiespalt mit dem Gegner hat sich in die Stille eines Zwiegespräches mit sich selbst aufgelöst: der Einsame hört seinen eigenen Gedanken zu wie einer mehrstimmigen Unterhaltung, er lebt in ihrer Gesellschaft wie unter ihrem ihn überall hin begleitenden Schatten. Noch erscheinen sie ihm düster, einförmig und gespenstisch, ja, so hoch und drohend emporgewachsen, wie es Schattengebilde nur sind, wenn die Sonne im Untergang steht. Aber nicht lange mehr, denn seine Nähe streift ihnen allmählich alles Schattenhafte ab: was Gedanke war und farblose Theorie, das erhält Klang und Blick, Gestalt und Leben." [2])

Dieser Charakteristik entspricht es, daß der philosophische Standpunkt in „Der Wanderer und sein Schatten", ebenso wie in den „Vermischten Meinungen und Sprüchen", noch im wesentlichen derselbe ist, wie in „Menschliches, Allzumenschliches". Der ganze Unterschied aber des hier vertretenen Standpunktes von demjenigen seiner früheren Schriften tritt nirgends deut-

---

[1]) II. 413 f.

[2]) a. a. O. 123 f.

licher zu Tage als in der Art, wie Nietzsche sich nunmehr zu Sokrates stellt, den er in seiner romantischen Periode wegen seines Intellektualismus so bitter gescholten und für den Untergang der Tragödie und des Griechentums verantwortlich gemacht hatte. Es war ja nur natürlich, daß Nietzsche, wo er selbst den Verstand über die übrigen Seelenmächte erhöht hatte und der Wissenschaft als seiner Göttin huldigte, auch von Sokrates, dem „Typus" des erkennenden Menschen, wie er ihn früher bezeichnet hatte, eine ganz andere Meinung gewinnen mußte. In „Menschliches, Allzumenschliches" hatte er ihn noch den Stein genannt, der, in die Räder der bis dahin so wunderbar regelmäßigen griechischen Entwicklung geworfen, sie zerspringen machte und zerstörte. Jetzt heißt es von ihm: „Wenn alles gut geht, wird die Zeit kommen, wo man, um sich sittlich-vernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien des Sokrates in die Hand nimmt als die Bibel, und wo Montaigne und Horaz als Vorläufer und Wegweiser zum Verständnis des Einfachsten und unvergänglichsten Mittler-Weisen, des Sokrates, benutzt werden. Zu ihm führen die Straßen der verschiedensten philosophischen Lebensweisen zurück, welche im Grunde die Lebensweisen der verschiedenen Temperamente sind, festgestellt durch Vernunft und Gewohnheit und allesamt mit ihrer Spitze hin nach der Freude am Leben und am eigenen Selbst gerichtet. Vor dem Stifter des Christentums hat Sokrates die fröhliche Art des Ernstes und jene Weisheit voller Schelmenstreiche voraus, welche den besten Seelenzustand des Menschen ausmacht. Überdies hatte er den größeren Verstand." [1]) Und neben Sokrates tritt jetzt auch Epikur entschiedener in den Gesichtskreis Nietzsches, „der Seelenbeschwichtiger des späteren Altertums", der die Menschen von der Angst vor den Göttern befreit und ihnen die Heiterkeit des Gemütes durch seine Einsicht zurückgegeben hat, daß zur Beruhigung der Seele die Lösung der letzten und äußersten theoretischen Fragen gar nicht nötig sei. [2])

Aber auch die Geschichte, die von Nietzsche in seiner

---

[1]) III. 248 f.
[2]) Ebd. 193 f.

früheren Periode so arg geschmähte, wird jetzt in Gnaden aufgenommen. Hatte er sie früher als lebensfeindlich hingestellt, so nennt er sie jetzt gerade umgekehrt eine „Heilmittellehre fürs Leben", weil sie denjenigen, die in der Gegenwart und in unserer Kultur nicht gesund zu atmen vermögen, das Leben in vergangenen Kulturen und Zeiten ermögliche. Ja, er preist das „Glück des Historikers", dem „nicht nur der Geist, sondern auch das Herz sich immer neu verwandelt, und der, im Gegensatze zu den Metaphysikern, glücklich darüber ist, nicht „Eine unsterbliche Seele", sondern viele sterbliche Seelen in sich zu beherbergen."[1]) Aber auch unsere Zeit preist Nietzsche glücklich, weil wir alle bisherigen Kulturen und deren Hervorbringungen genießen und uns mit dem edelsten Blute aller Zeiten nähren, während frühere Kulturen nur sich selber zu genießen vermochten und nicht über sich hinaussahen.[2]) „Wenn," meint er, „Genialität nach Schopenhauers Beobachtung in der zusammenhängenden und lebendigen Erinnerung an das Selbsterlebte besteht, so möchte im Streben nach Erkenntnis des gesamten historischen Gewordenseins ein Streben nach Genialität der Menschheit im ganzen zu erkennen sein. Die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewußtsein."[3]) Noch deutlicher drückt er diese Identität von Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein aus, wenn er auf das Unzulängliche der bloßen unmittelbaren Selbstbeobachtung hinweist: „Wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort; wir selber sind ja nichts als das, was wir in jedem Augenblick von diesem Fortströmen empfinden. Auch hier sogar, wenn wir in den Fluß unseres anscheinend eigensten und persönlichsten Wesens hinabsteigen wollen, gilt Heraklits Satz: man steigt nicht zweimal in denselben Fluß."[4]) Auf der anderen Seite leben aber doch auch in uns die vergangenen Jahrhunderte fort, und wir brauchen daher nur uns selbst zu erforschen, um damit zugleich die vergangenen Kulturen zu erkennen. „So wird Selbsterkenntnis zur Allerkenntnis in Hinsicht auf das

[1]) Ebd. 21.
[2]) Ebd. 99.
[3]) Ebd. 103.
[4]) Ebd. 121.

Vergangene: wie nach einer anderen Betrachtungskette Selbstbestimmung und Selbsterziehung in den freiesten und weitest blickenden Geistern einmal zur Allbestimmung in Hinsicht auf alles zukünftige Menschentum werden könnte.“ [1])

Man sieht: die Schopenhauersche Identifikation des Individualwillens und des absoluten Willens auf Grund des Cogito ergo sum und die daraus entspringende Verwechselung des Ich und des Alls wirkt auch jetzt noch bei Nietzsche nach und bildet neben seiner heraklitischen Auffassung vom ewigen Fluß der Dinge einen letzten stehen gebliebenen Rest von Metaphysik in seiner sonst so antimetaphysischen Weltanschauung. Sind es doch die Grunderfahrungen seines eigenen persönlichen Selbst, die er in beiden Ansichten verallgemeinert hat: die Ruhelosigkeit seines Denkens, das es bei keinem Standpunkte lange aushält, und sein hochgesteigertes Selbstgefühl, das ihn sein Ich als Kern und Mittelpunkt der Welt empfinden läßt.

Im übrigen sind auch die „Vermischten Meinungen und Sprüche“, sowie „Der Wanderer und sein Schatten“ von demselben Geiste des Positivismus diktiert, den wir im „Menschlichen, Allzumenschlichen“ kennen gelernt haben, und das Wort: „Wir müssen wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge werden und nicht so verächtlich wie bisher über sie hinweg nach Wolken und Nachtunholden hinblicken“ [2]), könnte als Motto über allen drei Schriften stehen. Es war daher durchaus berechtigt, die beiden erstgenannten Schriften bei der Neuausgabe derselben im Jahre 1886 in Einen Band zusammenzufassen und sie als zweiten Band dem „Menschlichen, Allzumenschlichen“ anzuhängen.

II. Der Übergang zur dritten Periode.

1. Die physiologischen Bedingungen des Überganges.

„Der Wanderer und sein Schatten“ erschien gegen Weihnachten 1879. Nietzsche befand sich damals auf dem niedrigsten Punkte seiner Vitalität. Wohl hatte St. Moritz seinen Gesund-

[1]) Ebd. 122.
[2]) III. 203.

heitszustand gebessert, wennschon er auch hier viel krank gewesen war und oft Tage lang zu Bett gelegen hatte, allein der folgende Winter, den er in Naumburg zubrachte, verdarb alles wieder. Nietzsche selbst hat diesen Winter den „sonnenärmsten seines Lebens“ genannt. Die Schmerzen erreichten damals nach der Schilderung seiner Schwester eine solche Höhe, daß er alle Geduld verlor. Er war verzweifelt und hoffnungslos. Früher hatte er immer gesagt: „Ich darf noch nicht sterben, ich habe noch zu viel zu tun“. Jetzt ergriff ihn zum ersten Male eine heftige Todessehnsucht; die Qualen waren gar zu groß. „Um einen Brief zu wagen,“ schrieb er im Januar 1880 an einen seiner früheren Ärzte, Dr. Eiser in Frankfurt a. M., „muß ich durchschnittlich vier Wochen warten, bis die erträgliche Stunde kommt, und hintendrein habe ich's noch zu büßen. Meine Existenz ist eine fürchterliche Last. Im ganzen bin ich glücklicher als je in meinem Leben, und doch! Beständiger Schmerz, mehrere Stunden des Tages ein der Seekrankheit eng verwandtes Gefühl, eine Halblähmung, wo mir das Reden schwer wird, zur Abwechselung wütende Anfälle (der letzte nötigte mich, drei Tage und Nächte zu erbrechen, ich dürstete nach dem Tode). Nicht lesen können! Sehr selten schreiben! Nicht verkehren mit Menschen! Keine Musik hören können! Allein sein und spazieren gehen, Bergluft, Milch und Eierdiät. Alle inneren Mittel zur Linderung haben sich nutzlos erwiesen, ich brauche nichts mehr.“ [1]) Und an Fräulein v. Meysenbug schrieb er in demselben Monat. „Obwohl Schreiben für mich zu den verbotensten Früchten gehört, so müssen Sie, die ich wie eine ältere Schwester liebe und verehre, doch noch einen Brief von mir haben — es wird doch wohl der letzte sein. Denn die furchtbare und fast unablässige Marter meines Lebens läßt mich nach dem Ende dürsten, und nach einigen Anzeichen ist mir der erlösende Hirnschlag nahe genug, um hoffen zu dürfen. Was Qual und Entsagung betrifft, so darf ich das Leben meiner letzten Jahre mit dem jedes Asketen irgend einer Zeit messen, trotzdem habe ich diesen Jahren viel zur Läuterung und Glätte der Seele abgewonnen — und brauche weder Religion noch

[1]) Briefe I. 445 f.

Kunst mehr dazu.“ [1]) „Es liegt eine schwere, schwere Last auf mir,“ klagte Nietzsche im Februar desselben Jahres gegenüber Dr. Eiser. „Im letzten Jahre hatte ich 118 schwere Anfallstage; die leichteren habe ich nicht gezählt. Könnte ich Ihnen das Fortwährende beschreiben, den beständigen Schmerz und Druck im Kopf, auf den Augen und jenes lähmungsartige Gesamtgefühl vom Kopf bis in die Fußspitzen!“ [2])

Man könnte nun denken, die Krankheit wäre um so schwerer von ihm ertragen worden, als sie ihn am Nachdenken gehindert und es ihm damit unmöglich gemacht hätte, sein Lebenswerk, wozu er sich berufen fühlte, zu vollenden. Indessen das Gegenteil war der Fall. „Mitten in Martern,“ schrieb Nietzsche später in seinen Lebenserinnerungen aus dem Jahre 1888, „besaß ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht kalt genug bin.“ [3]) Die Krankheit ertötete also den Denker in ihm nicht nur nicht, sie gab ihm sogar noch neue Anregung. Und siehe da! statt ihr zu fluchen, gewann es der Denker Nietzsche über sich, sie ausdrücklich zu segnen, sie sozusagen als ein Geschenk des Schicksals hinzunehmen, dazu bestimmt, ihm den Weg zu seinem Ziele zu weisen und die Hindernisse auf demselben fortzuräumen. Damals bildete sich jener amor fati, jene Art, alles Notwendige auch für das Nützliche anzusehen, bei ihm aus, die geradezu einen religiösen Charakter hat und zu den rührendsten und erhebendsten Zügen im Bilde des späteren Nietzsche gehört. Hatte er schon vorher im Stillen sein Leiden zu seinem Besten gewendet, indem es ihn zur Niederlegung seiner Professur, zum Abschied von der Philologie gezwungen und ihn unauffällig aus Verhältnissen herausgelöst hätte, die er schon längst als eine drückende Last empfunden und die er doch gänzlich abzuschütteln, ohne sie niemals den Mut gewonnen hätte, so glaubte er ihm jetzt auch ganz neue und wunderbare Einsichten zu verdanken. „Ich verdanke ihm,“ schrieb er im

[1]) Biogr. II. 336.
[2]) Briefe I. 447.
[3]) Biogr. II. 328.

Jahre 1888, „eine höhere Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von allem, was sie nicht umbringt. Ich verdanke ihm auch meine Philosophie. Erst der große Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes. Erst der große Schmerz zwingt uns Philosophen, in unsere letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohin wir vielleicht vordem unsere Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu tun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz „verbessert", aber ich weiß, daß er uns vertieft."[1])

Und wie viele geheime Türen seiner Seele eröffnete ihm nicht der Schmerz, zu denen er als Gesunder niemals Zutritt erhalten haben würde! Wie ganz anders erblickte er die Dinge, durch das Leiden gleichsam hellsichtig gemacht, als diejenigen, die bei ihrem Denken auf nichts als auf den bloßen Verlauf ihrer Gedanken achten! Ihm schärfte sich unter dem Einflusse seines körperlichen Zustandes der Blick für die verborgenen Beziehungen zwischen Leib und Seele. Er fand, wie die Richtung, die Art und der Verlauf seiner Gedanken durch die Beschaffenheit der physiologischen Prozesse in ihm bedingt war. Er entdeckte den Einfluß der Gesundheit oder Krankheit auf sein Denken. Mit der kalten Gelassenheit und der Neugierde eines Arztes beobachtete und sezierte er sich selbst mitten unter den fürchterlichsten Schmerzen, und alsbald zog er aus seinen Erfahrungen, die er hierbei machte, den Schluß, daß überhaupt nicht bloß sein eigenes, sondern alles Denken, also auch dasjenige der übrigen Philosophen, nur den physischen oder physiologischen Zustand der letzteren widerspiegelte. Der Begriff einer Philosophie als Gesundheit oder als Krankheit ging ihm auf. Das Problem fing an, ihn zu beschäftigen, ob und inwieweit diese oder jene Theorie, die er bisher nur rein als solche betrachtet hatte, ein Anzeichen von Gesundheit oder von Entartung darstellte. Er begann, sich die Frage vorzulegen, was wird aus dem Gedanken selbst werden, der unter den Druck der Krankheit gebracht wird? und er schritt dazu fort, jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede

[1]) VIII. 206.

Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgendwelcher Art, jedes vorwiegend ästhetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Außerhalb als etwas anzusehen, wozu die Krankheit den Philosophen inspiriert hat.[1])

Vor allem lernte er jetzt, den Pessimismus in dem angegebenen Sinne aufzufassen. Nietzsche war selbst bisher Pessimist gewesen. In seiner romantischen Periode, wo er unter dem Einflusse Schopenhauers und Wagners stand, hatte sich dies von selbst verstanden. Aber auch als Positivist war er dem Pessimismus zum mindesten nicht direkt entgegengetreten. Jetzt, wo die Krankheit es geradezu darauf angelegt zu haben schien, seinen Willen zu brechen und ihn zur Schwäche, Entsagung, Entmutigung niederzuzwingen, jetzt wurde ihm der Pessimismus zum Problem und stiegen ihm Zweifel auf an der Berechtigung dieser Anschauungsweise. Denn Nietzsche wollte nicht entsagen, er wollte nicht schwach und mutlos werden, er fühlte, daß er noch eine Aufgabe im Leben zu erfüllen, ein Ziel zu erreichen habe, zu dem er sich um jeden Preis die Bahn frei halten müßte: mit aller seiner Kraft lehnte er sich gegen die körperlichen Hemmungen auf, raffte er seinen ganzen Willen zur Verteidigung seines geistigen Selbst gegen den Widerstand des Leibes zusammen. Er wollte Niemandem untertan sein, sich von Niemandem erdrücken und niederzwingen lassen, auch nicht einmal von seinen eigenen Schmerzen: so wehrte er sich wie ein Verzweifelter gegen die Krankheit und klammerte sich um so gewaltsamer an das Leben an, das ihm unter dem wütenden Angriffe seiner leiblichen Qualen zu entschwinden drohte.

O, wie liebenswert erschien ihm nun dies Leben als die Voraussetzung seiner Gedankenarbeit! O, wie hassenswert jede Ansicht, die durch Herabsetzung und Verächtlichmachung des Lebens seine Energie im Kampfe für dessen Erhaltung zu lähmen drohte! Es war ein fast übermenschliches Ringen, ein Kampf auf Leben und Tod, den Nietzsche gegen seine Krankheit führte — aber endlich gelang es ihm doch dank seiner unge-

[1]) V. 6.

heuren Energie, über das Leiden Herr zu werden. Er eroberte sich seine Gesundheit zurück, zwar nicht im physischen Sinne, aber geistig, indem er die Schmerzen zu verachten lernte und sie selbst zu Stimulantien und Hilfsmitteln seines geistigen Selbst herabsetzte. „Ich entdeckte das Leben gleichsam neu, mich selber eingerechnet," schrieb er in seinen Lebenserinnerungen im Herbst 1888, „ich schmeckte alle guten und selbst kleinen Dinge, wie sie andere nicht leicht schmecken könnten, — ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie. Denn man gebe Acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich aufhörte, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbstwiederherstellung verbot mir eine Philosophie der Armut und Entmutigung." [1])

Es wäre nun freilich ganz verkehrt, wie es meist der Fall ist, anzunehmen, daß Nietzsche vom Pessimismus Schopenhauerscher Art sich nun auf einmal zum Optimismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes bekehrt hätte. Dazu war er doch zu tief veranlagt, um mit dem Philisteroptimismus, den er früher mit Recht verspottet hatte, die Welt als die beste aller möglichen anzusehen; auch hatte er mit dem Leben selbst zu schlimme Erfahrungen gemacht, um dieses unmittelbar gut heißen zu können. Wohl sprach er es damals als Grundsatz aus: „Ein Leidender hat auf Pessimismus noch kein Recht" und wurde ihm der Kampf gegen sein körperliches Leiden zugleich zu einem Feldzuge gegen den unwissenschaftlichen Grundhang jenes „romantischen Pessimismus", wie er ihn nannte, einzelne persönliche Erfahrungen zu allgemeinen Urteilen, ja, Weltverurteilungen aufzubauschen. [2]) Allein jener Kampf machte ihn doch auch mißtrauisch gegen das Leben, gegen alle jene schmeichelnden und tröstlichen Illusionen, womit Andere ihr Leben zu rechtfertigen, zu beschönigen und erträglicher zu machen suchen. Mögen wir, sagte er, dem Leiden unsern Stolz, unsern Hohn, unsere Willenskraft entgegenstellen lernen und es dem Indianer gleichtun, der, wie schlimm auch gepeinigt, sich an seinem Peiniger durch die

---

[1]) Biogr. II. 338 f.
[2]) III. 9.

Bosheit seiner Zunge schadlos hält; oder mögen wir uns vor dem Schmerz ins Nichts, in ein stummes Sichergeben, Sichvergessen, Sichauslöschen zurückziehen: „man kommt aus solchen gefährlichen Übungen der Herrschaft über sich als ein anderer Mensch heraus: das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum Problem. Möge man ja nicht glauben, daß Einer damit notwendig zum Düsterling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich, — nur liebt man anders. Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht.“ [1])

Also nicht wegen des unmittelbar mit ihm verbundenen Glückes liebt Nietzsche das Leben, wie der vulgäre Optimist, sondern als Problem, als Objekt des Denkens, als einen Gegenstand, der ihm Rätsel aufgiebt und die Bedingung ist zu etwas ganz Anderem, wie dem Glück als solchem. Vom rein eudämonologischen Standpunkt aus betrachtet, an dem bloßen Maßstabe der mit ihm verknüpften Lust beurteilt, ist das Leben auch für den Denker in Nietzsche ein Gegenstand des äußersten Mißtrauens. „Der Reiz alles Problematischen, die Freude am X ist aber bei solchen geistigeren, vergeistigteren Menschen zu groß, als daß diese Freude nicht immer wieder wie eine helle Glut über alle Not des Problematischen, über alle Gefahr der Unsicherheit, selbst über die Eifersucht des Liebenden zusammenschlüge. Wir kennen ein neues Glück.“ [2]) Mit anderen Worten: Nietzsche will das Leben nicht wegen der mit ihm verbundenen Eudämonie, sondern um der Erkenntnis willen, er fordert, er bejaht das Leben im Interesse und im Dienste seiner philosophischen Ergründung, er preßt es jauchzend mit einem heroischen Entschlusse in die Arme, weil der Forschungstrieb in ihm so mächtig ist, daß er das ganze Übermaß von Leid und Unlust bereit ist, in den Kauf zu nehmen, nur um der Befriedigung dieses Triebes willen. In diesem Sinne kann man auch von Nietzsche sagen, wie E. v. Hartmann es formuliert hat: er sei eudämonologischer Pessimist, aber evolutionistischer Optimist, d. h. er bejahe das Dasein wegen des in ihm erstrebten

[1]) V. 9.
[2]) Ebd.

Zieles, obschon er sich bewußt ist, daß es ein Leidensweg ist, auf dem allein es möglich ist, ans Ziel zu kommen.

Im übrigen ist Nietzsches Ansicht der physiologischen Bedingtheit aller unserer Erkenntnis offenbar nur eine Modifikation der Schopenhauerschen Ansicht vom Primate des Willens im Selbstbewußtsein, und sie führt zu einer völligen Umgestaltung seiner bisherigen Weltanschauung. Wenn es wahr ist, daß es ein Erkennen nur giebt als ein Erkennen-Wollen, wenn der Wille die Erkenntnis bedingt und ihr die Richtung anweist, der Wille zur Erkenntnis aber im letzten Grunde nichts anderes ist, als der Wille zum Leben selbst, so sinkt damit die Erkenntnis zum bloßen Mittel, zur Dienerin des Willens herab und hört auf, der Zweck des Lebens sein zu können. Als Positivist hatte Nietzsche das Denken für die höchste seelische Funktion erklärt und die Erkenntnis als das Ideal der menschlichen Betätigung gefeiert. Jetzt tritt bei ihm unter dem Einflusse seiner Selbstbeobachtung der Wille, das Instinktleben, der Trieb in seiner physiologischen Bedingtheit in den Vordergrund, wird auch das Denken wesentlich unter physiologischen Gesichtspunkten betrachtet und geht die positivistische Philosophie der Erkenntnis mehr und mehr in eine Philosophie des Lebens über. Auch schon vorher hatte Nietzsche durchblicken lassen, daß ihm wenig an der objektiven Wahrheit der Erkenntnis selbst, dagegen alles an ihr als einem Mittel zur Selbstbefreiung gelegen sei. Jetzt büßt die Erkenntnis in seinen Augen ihre objektive Wahrheit völlig ein, wird ihm die Wahrheit an sich zu einer Wahrheit bloß für ihn, und der Intellektualismus seiner positivistischen Periode schlägt in erkenntnistheoretischer Beziehung um in Relativismus und Skeptizismus, von denen wir gesehen haben, daß sie bereits während seiner ersten romantischen Periode als eine starke Unterströmung in seinem Denken vorhanden waren.[1])

Mit der Behauptung, daß der Intellekt ein rein sekundäres Produkt des Willens zum Zwecke der Erhaltung des Individuums und ohne alle objektive Bedeutung sei, spitzt sich naturgemäß

[1]) Vgl. den Entwurf über „Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", X. 161 ff.

der Individualismus Nietzsches immer mehr zum Subjektivismus zu. Nicht eine objektive Vernunft beherrscht die seelischen Funktionen, sondern der subjektive vernunftlose blinde Wille reißt die Herrschaft über alle übrigen Funktionen an sich und erhebt die Laune und die Willkür zu bestimmenden Prinzipien des Handelns. Der Wille aber, der seine Entscheidungen nicht nach objektiv logischen Erwägungen, sondern aus der bloßen Unmittelbarkeit seiner eigenen alogischen Natur heraus trifft, kann nichts anderes als bloß sein Wollen wollen, d. h. der Schopenhauersche alleine Wille zum Leben wird bei Nietzsche zum egoistischen Willen zur Macht, zur Bewältigung aller ihm gegenüberstehenden Willenstriebe, zur Herrschaft über die gesamte Welt des Wollens. Dabei ist es für diesen ganzen neuen Standpunkt Nietzsches, wie er sich von jetzt an immer deutlicher herausbildet, charakteristisch daß die Ansicht vom Willen als dem bestimmenden Prinzip aller Erscheinungen sich bei ihm mit einer rein materialistischen Auffassung der seelischen Vorgänge verknüpft, offenbar weil die eigene Selbstbeobachtung ihm die Abhängigkeit aller bewußten psychischen Funktionen von der jeweiligen Beschaffenheit seines physischen Organismus nicht weniger offenbart, wie die Bedeutung des Trieblebens für die Erkenntnis. So konnte Nietzsche mit Recht behaupten, daß seine ganze Philosophie nur aus der Beobachtung seines eigenen Selbst geschöpft sei. „Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheiten gemacht hat, ist auch durch ebenso viele Philosophien hindurchgegangen; er kann eben nicht anders, als seinen Zustand jedesmal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, — diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie. Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivier- und Registrierapparate mit kalt gestellten Eingeweiden, — wir müssen beständig unsere Gedanken aus unserem Schmerz gebären und mütterlich ihnen alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängnis in uns haben. Leben — das heißt für uns, alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch alles,

was uns trifft, wir können gar nicht anders."[1]) Es ist klar, daß Nietzsche sich mit alledem seinem ursprünglichen Schopenhauerischen Ausgangspunkte wieder annähert. Schopenhauerisch ist seine Erkenntnistheorie mit ihrem Schillern zwischen subjektivem-Idealismus, naivem Realismus und Skeptizismus, sowie die Ansicht, daß der Intellekt nur ein Produkt, ein Werkzeug des blinden Willens zum Leben sei, Schopenhauerisch sein Materialismus, Schopenhauerisch ist endlich auch seine Willenslehre, nur mit dem Unterschiede, daß Nietzsche den Willen nicht als metaphysisches Prinzip, sondern rein psychologisch und empirisch und daß er den alleinen Willen Schopenhauers als eine Vielheit individueller Willenseinheiten auffaßt.

Hiermit gewinnt nun aber auch seine Stellung zum axiologischen Problem ein neues Aussehen. In dem Maße nämlich, als Nietzsche sich vom Intellektualismus seines aufklärerischen Standpunktes abwendet und sich zu einem entschiedenen alogistischen Voluntarismus bekennt, schwindet auch sein evolutionistischer Optimismus, der das Leben am Maßstabe des Erkenntnisfortschritts mißt, dahin, und seine axiologische Bewertung der Welt stützt sich rein auf die Anerkennung des vernunftlosen Willenprinzips als solchen. Nun begeistert sich Nietzsche nicht mehr für das Leben wegen eines vermittelst desselben zu erzielenden Zwecks, sondern einzig, weil es das Leben ist, und darin besteht von nun an sein „Optimismus". Daß dies ein offenbarer Mißbrauch des Wortes und sein Optimismus gar keiner ist, davon scheint er keine Ahnung zu haben. Optimismus und Pessimismus drücken Werturteile über das Dasein aus und setzen als solche einen Maßstab voraus, an welchem das letztere gemessen wird. Am Lustmaßstabe gemessen, ist aber der Wert des Lebens für Nietzsche auch jetzt noch negativ, d. h. Nietzsche ist eudämonologischer Pessimist, genau wie Schopenhauer und Hartmann, und er verwendet, wie der letztgenannte, den eudämonologischen Pessimismus dazu, um zu beweisen, daß die Lust eben deshalb nicht der Sinn des Lebens sein kann. Anstatt sich nun aber bei diesem Resultate zu begnügen bezw. den Wert des Lebens am Maßstabe seines Zwecks zu messen und

[1]) V. 8.

eventuell den eudämonologischen Pessimismus durch eine evolutionistische Wertbemessung zu ergänzen und zu überwinden, mißt Nietzsche das Leben noch einmal an ihm selbst, oder erhebt er den unvernünftigen blinden Willen zum Maßstabe des Lebens und gelangt so natürlich zu einem Optimismus, der sich darauf gründet, daß das Leben eben — das Leben will. Das ist aber offenbar widersinnig. Denn erstens ist das Wollen oder, was dasselbe ist, das Leben bereits durch die eudämonologische Wertbemessung verurteilt, sofern dieselbe zeigt, daß der blinde Wille zu antilogischen Konsequenzen führt, sich selbst widerspricht und folglich nicht schlechthin gut sein kann; und sodann kann das schlechthin Unvernünftige auch niemals Maßstab einer vernünftigen Wertbemessung sein, weil die Vernunft sich damit selbst verleugnen würde. Daß der Wert des Lebens am Maßstabe des blinden Wollens oder seiner selbst gemessen, positiv ist, ist kein Fortschritt der Erkenntnis gegenüber dem bisherigen Pessimismus, sondern eine leere Tautologie; denn selbstverständlich kann der Wille nur sein Wollen wollen, womit noch gar nichts über dessen Wert bestimmt ist. Man mag hieraus ermessen, mit welchem Rechte Nietzsche als der „Überwinder des Pessimismus“ gefeiert zu werden pflegt. An demjenigen Pessimismus, den die Gegner des letzteren zu bekämpfen pflegen, nämlich dem eudämonologischen, hat auch Nietzsche bis zum letzten Atemzuge festgehalten. Was er aber jenem Pessimismus als das Höhere entgegengestellt hat, nämlich die Tatsache des Lebens selbst, das Pochen auf den blinden Lebenswillen, das hat mit Optimismus und Pessimismus gar nichts zu tun, sondern ist lediglich ein Ausdruck seiner subjektiven Stimmung, beruhend auf der Selbstidentifikation mit dem schöpferischen Lebenswillen, zu dessen Anerkennung er sich in schwerem Kampfe durchgerungen und den er darum sich verpflichtet fühlt, auch aus axiologischem Gesichtspunkte gut zu heißen.

Es kann somit schon hier ausgesprochen werden, daß Nietzsche mit seiner Bekämpfung des Pessimismus im Sinne einer lebensfeindlichen Weltanschauung das axiologische Problem selbst nicht gefördert hat. Denn um dem blinden Willen mit seinem gierigen Lebensdrange zu Willen zu sein, muß man auf seine Vernunft verzichten; dieser Verzicht aber ist bei Nietzsche, wie

wir sehen werden, nicht logisch, sondern pathologisch bedingt, kann daher auch niemals eine über dessen eigene Subjektivität hinausreichende Geltung in Anspruch nehmen. Wenn der Wert des Lebens, am eudämonologischen Maßstabe gemessen, sich als negativ herausstellt, so kann ein positiver Wert des Lebens nur noch am Maßstabe seines Zwecks und damit letzten Endes einer objektiven Vernunft herausgebracht werden. Ein solche aber leugnet Nietzsche und schneidet sich damit jede Möglichkeit ab, auf axiologischem Wege über den eudämonologischen Pessimismus hinauszukommen. So hat er zwar für seine Person recht, jenen Pessimismus, ja, die axiologische Betrachtung überhaupt für eine bloße „Vordergrundsansicht" zu erklären und sie als nebensächlich beiseite zu schieben. Nur haben diejenigen kein Recht, das Gleiche zu tun, die nicht mit Nietzsche den alogistischen Voluntarismus als Weltanschauung anerkennen und seine Verwerfung eines objektiv vernünftigen Prinzips nicht teilen.

2. Die „Morgenröte".

Die Biographie der Schwester Nietzsches bricht mit der Schilderung seines Aufenthaltes in Naumburg im Winter 1879/80 ab. Die Nachrichten über das Leben des Denkers beginnen von nun an spärlicher zu fließen.

Nietzsche war von jenem Winter an auch in Wirklichkeit ein Wanderer und befand sich fast stets auf Reisen. Unstät, wie er im Denken war, war er auch im Leben. Er brachte die Sommer meist im Engadin, und zwar mit Vorliebe in Sils-Maria zu, während er im Winter in Italien zu weilen pflegte. Venedig und Genua, Nizza und Turin waren die Orte, an denen er sich am liebsten aufhielt, aber seine Ruhelosigkeit führte ihn auch weiter in den Süden hinunter nach Rom und Messina, ohne daß es ihm jedoch gelingen wollte, die verlorene Gesundheit wirklich wiederzuerlangen. Zwar besserte sein Zustand sich im ganzen etwas, und einen so heftigen Anfall, wie während des Winters in Naumburg, hatte er nicht wieder zu bestehen, ja, es gab Zeiten, wie im Frühjahr 1882, im Sommer 1886, im Frühling 1888, wo er sich fast wiederhergestellt glaubte und die Migräne ihm verhältnismäßig nur wenig zu schaffen machte; aber dann

setzte die Krankheit auf einmal mit verdoppelter Kraft wieder ein und zwang ihn, oft Tage lang im Bett zu bleiben, während das Leiden in den sog. guten Zeiten nur ungefähr achtzehn Stunden anhielt.

Besonders schlimm war sein Zustand wieder im Winter 1880/81, den er in Genua zubrachte. Nietzsche schloß damals eine neue Aphorismensammlung unter dem Titel „Die Morgenröte“ ab, deren größten Teil Peter Gast nach Gesprächen und Diktaten Nietzsches im Frühjahr 1880 in Venedig zu Papier gebracht hatte. Nietzsche bemerkte später, er habe dieses Werk in einem unglaublichen Elend, abseits von Ärzten, Freunden und Verwandten, mit einem Minimum von Kraft und Gesundheit geschrieben. Dennoch läßt das Buch selbst von diesem Zustande nichts erkennen. Im Gegenteil, an Stelle des kalten mephistophelischen Intellektualismus, wie er für das „Menschliche, Allzumenschliche“ charakteristisch ist, geht durch dieses Werk ein freudiger, hoffnungsfroher Zug von wesentlich gefühlsmäßiger Bestimmtheit, und schon der Titel „die Morgenröte“ läßt erkennen, daß der Verfasser dem Anbruch eines neuen Tages entgegenblickte.

In der Tat löste sich Nietzsche in diesem Buche von dem Positivismus seiner letzten Jahre los. Wer Nietzsches Charakter aus seinen Sätzen zu deuten und zwischen den Zeilen zu lesen verstand, der konnte ja schon längst nicht darüber im Zweifel sein, daß dieser Denker sich unmöglich auf die Dauer mit einem so dürftigen und armseligen Standpunkte begnügen würde, wie er ihn in „Menschliches, Allzumenschliches“ vertreten hatte. Der Positivismus war für ihn wirklich nur eine „Vordergrundsansicht“, eine Kur, die er sich selbst gegen die Überspanntheit der Romantik verordnet hatte. Nun er sich von dem Drucke der übermächtigen Persönlichkeit eines Wagner gelöst hatte, nun glaubte er auch wieder frei atmen zu können, nun meinte er, seinem eigenen Selbst in seiner wahren Beschaffenheit zurückgegeben zu sein. „Jenes unterste Selbst, gleichsam verschüttet, gleichsam still geworden unter einem beständigen Hörenmüssen auf andere Selbste, erwachte langsam, schüchtern, zweifelhaft, aber endlich redete es wieder.“ „Nie habe ich,“ schrieb Nietzsche, „so viel Glück an mir gehabt als in den kränksten

und schmerzhaftesten Zeiten meines Lebens."[1]) Er nannte die „Morgenröte" eine Rückkehr zu sich, er fühlte sich genesen. Wie der Gesunde die Arznei beiseite schiebt, die ihn von seinem Leiden befreit hat, so wandte sich auch Nietzsche jetzt vom Positivismus ab. Er blickte auf seine positivistische Aufklärungsperiode zurück als auf seine „Dunkelzeit", wo die Sonne der Menschheitszukunft ihm fast verschwunden und die Temperatur langsam gefallen war. Aber nun tauchte die Sonne wieder über dem Horizont empor, und die „Morgenröte" war der erste, freilich noch schüchterne, Gruß, womit er sich dem neuen Tage zuwandte.

Die „Morgenröte" erschien im Juli 1881. Sie charakterisiert sich durchaus als ein Werk des Überganges. Überall zeigt sie ihren Verfasser noch prinzipiell in dem Netze des Positivismus gefangen, während er gleichzeitig schon sehnsüchtig in das Freie greift und am Werke ist, die Maschen des Netzes aufzutrennen. Noch huldigt Nietzsche dem Intellektualismus, noch bewertet er das ganze Dasein an dem Maßstabe des Erkennens und sucht in diesem Sinne auch die Gefühle auf rein logische Elemente zurückzuführen: „Gefühle sind nichts Letztes, Ursprüngliches, hinter den Gefühlen stehen Urteile und Wertschätzungen, welche in der Form von Gefühlen (Neigungen, Abneigungen) uns vererbt sind. Die Inspiration, die aus dem Gefühle stammt, ist das Enkelkind eines Urteils — und oft eines falschen! — und jedenfalls nicht deines eigenen! Seinem Gefühle vertrauen — das heißt seinem Großvater und seiner Großmutter und deren Großeltern mehr gehorchen als den Göttern, die in uns sind: unserer Vernunft und unserer Erfahrung."[2])

Nietzsche betrachtet hier also die Vernunft noch als das ausschlaggebende Prinzip im Menschen und weist die „edlen Schwärmer" zurück, welche die Wissenschaft, die Vernunft, die Kritik verdächtigen und durch ihre Bevorzugung des Fühlens vor dem vernünftigen Denken zu einer „Lasterhaftigkeit des Intellekts" verführen.[3]) „Diesen schwärmerischen Trunken-

[1]) Biogr. II. 328.
[2]) IV. 40 f.
[3]) Ebd. 351 f.

bolden verdankt die Menschheit viel Übles. Zu alledem pflanzen jene Schwärmer mit allen ihren Kräften den Glauben an den Rausch als an das Leben im Leben: einen furchtbaren Glauben! Wie die Wilden jetzt schnell durch das Feuerwasser verdorben werden und zu Grunde gehen, so ist die Menschheit langsam und gründlich durch die geistigen Feuerwässer trunken machender Gefühle verdorben worden." [1]) Dem gegenüber spricht Nietzsche von dem „Jauchzen über die neue Erfindung des vernünftigen Denkens", das durch die platonischen Dialoge gehe. Er preist das Entzücken, welches schon der kleinste Fortschritt der Einsicht gewähre, und behauptet, daß die Erkenntnis auch der häßlichsten Wirklichkeit schön sei. „Das Glück der Erkennenden mehrt die Schönheit der Welt. Zwei so grundverschiedene Menschen, wie Plato und Aristoteles, kamen in dem überein, was das höchste Glück ausmache; sie fanden es im Erkennen, in der Tätigkeit eines wohlgeübten findenden und erfindenden Verstandes, (nicht etwa in der Intuition, nicht in der Vision, und ebenfalls nicht im Schaffen." [2]) Darum warnt Nietzsche auch jetzt wieder vor der „Überschätzung halbgestörter, phantastischer, fanatischer, sog. „genialer" Personen." „Ach, um den wohlfeilen Ruhm des „Genies"! — Nietzsche setzt das Wort in Anführungszeichen! — „Wie schnell ist sein Thron errichtet, seine Anbetung zum Brauch geworden! Immer noch liegt man vor der Kraft auf den Knien — nach alter Sklavengewohnheit — und doch ist, wenn der Grad von Verehrungswürdigkeit festgestellt werden soll, nur der Grad der Vernunft in der Kraft entscheidend." [3]) Hatte Nietzsche früher in seiner romantischen Periode das Umgekehrte gepredigt, so faßt er jetzt sein Erkenntnisideal geradezu in den Satz zusammen: „fiat veritas, pereat vita!" „Wir wollen", sagt er, „lieber den Untergang der Menschheit als den Rückgang der Erkenntnis", [4]) ja, er spielt mit dem Gedanken eines „Tragödienausgangs der Erkenntnis," einer Menschheit, die sich selbst für die Erkenntnis opfert. Die Erkenntnis der Wahrheit erscheint

---

[1]) Ebd. 53 f.
[2]) Ebd. 359 f.
[3]) Ebd. 357.
[4]) Ebd. 297.

ihm als das einzige ungeheure Ziel, dem das Opfer der ganzen Menschheit angemessen wäre, weil ihm kein Opfer zu groß ist, und meint: „Vielleicht, wenn einmal eine Verbrüderung mit Bewohnern anderer Sterne zum Zweck der Erkenntnis hergestellt ist und man einige Jahrtausende lang sich sein Wissen von Stern zu Stern mitgeteilt hat: vielleicht, daß dann die Begeisterung der Erkenntnis auf eine solche Fluthöhe kommt.“ [1])

Indessen so sehr Nietzsche sich auch jetzt noch für die Erkenntnis zu begeistern scheint; dem tiefer Blickenden kann es nicht verborgen bleiben, daß diese Begeisterung doch im Grunde etwas Künstliches und Gemachtes hat. Nietzsche preist die Erkenntnis in so übertriebener Weise, um sich selbst zu übertäuben, weil er im Inneren doch eigentlich schon nicht mehr an sie glaubt. Er hat selbst einmal gesagt, die Wärme, welche eine Idee entwickelt, sei am größten, wenn der Glaube an sie schon wieder im Sinken sei. [2]) Nun, der Glaube an die allein seligmachende Kraft der verstandesmäßigen Erkenntnis war bei ihm im Sinken, als er die „Morgenröte“ schrieb, und er selbst war schon nicht mehr imstande, seine innerste Meinung zu verbergen. Oder warum lehnte er sich wohl sonst gegen die „Tyrannei des Wahren“ auf? „Ich wüßte nicht, warum die Alleinherrschaft und Allmacht der Wahrheit zu wünschen wäre; man muß sich von ihr im Unwahren ab und zu erholen können, sonst wird sie uns langweilig. [3])

Kein Zweifel, Nietzsche richtet seine Blicke bereits sehnsüchtig hin nach einem neuen Ideal, ohne freilich ein solches zunächst noch zu besitzen. Beim Suchen nach ihr wendet er sich sogar an die von ihm so arg geschmähten Künstler: „O, wollten doch die Dichter wieder werden, was sie einstmals gewesen sein sollen: Seher, die uns etwas von dem Möglichen erzählen! Wollten sie uns von den zukünftigen Tugenden etwas vorausempfinden lassen! Oder von Tugenden, die nie auf Erden sein werden, obschon sie irgendwo in der Welt sein könnten,

---

[1]) Ebd. 50 f.
[2]) III. 305.
[3]) Ebd. 333.

von purpurglühenden Sternbildern und ganzen Milchstraßen des Schönen! Wo seid ihr, ihr Astronomen des Ideals?" [1])

Und schon meldet sich auch bei Nietzsche die Sehnsucht nach einem Loskommen von der Affektlosigkeit seines positivistischen Intellektualismus. Langsam steigt wieder in seinem Innern die Flut des Gefühls und läßt ihn nach dem „Glück des Gegensatzes", nach einem mühelosen Ausruhen und Ausspannen von der Arbeit der nüchternen Erkenntnis verlangen. „In diesem Sinne heißt es in einem Aphorismus, der die Überschrift „Feststimmung" trägt: „Gerade für jene Menschen, welche am hitzigsten nach Macht streben, ist es unbeschreiblich angenehm, sich überwältigt zu fühlen! Plötzlich und tief in ein Gefühl wie in einen Strudel hinabzusinken! Sich die Zügel aus der Hand reissen zu lassen und einer Bewegung wer weiß wohin? zuzusehen. Wir sind so glücklich und atemlos und fühlen eine Ausnahme-Stille um uns, wie im mittelsten Grunde der Erde. Einmal ganz ohne Macht! Ein Spielball von Urkräften! Es ist eine Ausspannung in diesem Glück, ein Abwerfen der großen Last, ein Abwärtsrollen ohne Mühen wie in blinder Schwerkraft." [2]) Noch denkt Nietzsche allein an die Macht, welche die Erkenntnis verleiht, wenn er zu ihr aus der Ruhe der Festtagsstimmung zurückstrebt; aber schon überwältigt das Gefühl bei ihm zeitweilig die strenge Unerbittlichkeit der logischen Gedankenarbeit, und der Erkenntniswille, dem er sich verschworen hat, verwandelt sich ihm unversehens in den Willen zur Macht als solchen.

Nietzsche hat seiner „Morgenröte" den Untertitel „Gedanken über die moralischen Vorurteile" gegeben und in der späteren Vorrede des Werkes hervorgehoben, daß er es hier unternommen habe, „unser Vertrauen zur Moral zu untergraben." [3]) Und wirklich setzt er in diesem Werke auch jene negierende und zersetzende Kritik der herrschenden Moralbegriffe fort, die er in „Menschliches, Allzumenschliches" begonnen hatte.

---

[1]) Ebd. 360f.
[2]) Ebd. 239.
[3]) Ebd. 4.

Aus zwei Gesichtspunkten heraus kritisiert Nietzsche die Moral: er leugnet erstens, daß die sittlichen Motive, welche die Menschen angeben, sie wirklich zu ihren Handlungen getrieben haben, und sucht mithin die sog. Moral als eine Art von Selbstbetrügerei hinzustellen. Dabei spielt wiederum der Egoismus, die Beziehung auf den eigenen Nutzen oder Schaden, wie schon vorher, in der Erklärung des Ursprungs der Moral eine große Rolle. Zweitens aber leugnet Nietzsche, daß die sittlichen Urteile auf Wahrheiten beruhen, behauptet also daß, wennschon sie als Motive des Handelns wirklich sind, undurchschaute Irrtümer die Menschen zu ihren moralischen Handlungen treiben. Und hier ist es vor allem der physiologische Gesichtspunkt, aus dem heraus Nietzsche die moralischen Urteile und Wertschätzungen zu widerlegen sucht, nämlich durch den Nachweis, daß diese nur „Bilder und Phantasien über einen uns unbekannten physiologischen Vorgang“ seien, „eine Art angewöhnter Sprache, gewisse Nervenreize zu bezeichnen“. Dabei wird besonders auch wieder das Mitleid von ihm verurteilt, weil es das Leiden in der Welt vermehre und die Menschheit als ein schwächender, krankhafter und krankmachender Seelenzustand gefährde.

Nietzsche leugnet also nicht die Existenz einer sog. Sittlichkeit, sondern lediglich deren Voraussetzungen. Er leugnet auch nicht, daß zahllose Menschen sich unsittlich fühlen, sondern daß es einen wahren Grund gäbe, sich so zu fühlen. „Ich leugne nicht,“ sagt er — „wie sich von selbst versteht, vorausgesetzt, daß ich kein Narr bin —, daß viele Handlungen, welche unsittlich heißen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, daß viele, die sittlich heißen, zu tun und zu fördern sind, — aber ich meine: das Eine, wie das Andere aus anderen Gründen als bisher.“ [1]) Nietzsche möchte mit anderen Worten den Begriff der Sittlichkeit als solchen aus der Welt schaffen, weil dieser an Voraussetzungen, wie vor allem dem Glauben an eine metaphysische Sphäre, hängt, deren Existenz Nietzsche, als Positivist und Atheist, nicht anzuerkennen vermag. Er möchte, als ein zweiter Epikur, die

[1]) Ebd. 97 f.

Menschen von dem Drucke des Glaubens an eine übersinnliche Welt befreien, der ihre Gedanken vom Diesseits ablenkt, ihnen die Freude am irdischen Leben vergällt und durch die Hereinziehung solcher Begriffe, wie Sünde, Vergeltung, Strafe, Jenseits u. s. w., die empirische Existenz verdüstert. Da er selbst die unmittelbare Ursache aller moralischen Werturteile in physiologischen Zuständen erkannt zu haben glaubt, so sträubt sich seine intellektuelle Redlichkeit dagegen, empirische Dinge in metaphysische Mächte umzudeuten, um ihnen damit eine größere Wichtigkeit zu geben, und er verurteilt die moralischen Werturteile als Vorurteile, sofern sie ihre Begründung aus dem Glauben an eine eingebildete Welt hernehmen.

Und noch aus einem anderen Grunde verurteilt Nietzsche die Moral. Nietzsche kennt nämlich die letztere nur in der gewöhnlichen heteronomen Form, als Macht der Sitte, Gebot des Herkommens, als Ausdruck einer höchsten Autorität, die vom Menschen eine blinde Unterwerfung fordert, und der man zu gehorchen hat, nicht weil sie das uns Nützliche befiehlt, sondern weil sie befiehlt. Dagegen aber lehnt sich sein Selbstgefühl auf, und sein Kampf gegen die Moral nimmt um so schärfere Formen an, je mehr er dazu gelangt, seine eigene Lebensarbeit als eine stetige Selbstbefreiung aufzufassen. Die Sittlichkeit verlangt, daß der Einzelne sich opfern solle. Sie fordert die Selbstüberwindung nicht ihrer nützlichen Folgen halber, die sie für das Individuum hat, sondern damit die Sitte, das Herkommen herrschend erscheine trotz allem individuellen Gegengelüst und Vorteil. So gilt der freie Mensch als unsittlich, weil er in allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will, und bedeutet daher „böse“ ursprünglich soviel wie „individuell“, „frei“, „willkürlich“, „ungewohnt“, „unvorhergesehen“, „unberechenbar“. Es ist mithin die individualistische Denkart Nietzsches, die ihn zum Kampfe gegen die Moral ins Feld ruft. Nietzsche, der sich auf der Suche nach seinem eigenen wahren Selbst befindet, will auch der Moral nicht untertan sein: er fürchtet, unter ihrem Einflusse sich an das Herkommen, das Gesetz, die Menschen, bezw. die Gottheit zu verlieren und dadurch sich abermals abhanden zu kommen. So wird seine Kritik der Moral zu einer Verurteilung der

Moral vom Standpunkte des Individuums aus, aber zugleich auch zu einem Suchen nach einer neuen Moral, die nicht heteronom, sondern autonom ist, d. h. aus dem eigensten Willen des Individuums selbst hervorgeht.

Wäre Nietzsche wirklich etwas an der Moral und nicht bloß an der Freiheit des Ich gelegen gewesen, und hätte er hierbei nicht doch immer noch allzusehr unter dem Banne der antimetaphysischen positivistischen Geistesrichtung gestanden, so hätte er dazu fortgehen müssen, das Ich vom Selbst zu unterscheiden und das eigene autonome Selbst mit dem absoluten Grunde aller Moral, d. h. der Gottheit, zu identifizieren. Er hätte mit Fichte sich zu der Einsicht erheben müssen, daß nur, wenn das Individuelle zugleich ein Allgemeines, mein Selbst als solches zugleich Gottes Selbst ist, jede Handlung, die aus dem Grunde dieses Selbst entspringt, nicht bloß eine subjektive, sondern zugleich eine über das einzelne Individuum übergreifende, objektive und also eine moralische Bedeutung haben kann. Er hätte einräumen müssen, daß ich meinem eigenen Wesen am besten dann entspreche, wenn ich als das Eigenste, was ich besitze, dasselbe Wesen anerkenne, das auch das Wesen der übrigen Individuen ist und ich damit zugleich auch den letzteren zu entsprechen suche. Er hätte alsdann auch zu einer gerechteren Würdigung der moralischen und religiösen Vorschriften und Phänomene gelangen können, indem er die moralische und religiöse Heteronomie nur als Vorbereitungs- und Durchgangsstufen zu einem autonomen Standpunkte begriffen hätte. Freilich hätte er damit auf eine metaphysische Ausdeutung des Willens zurückgreifen und diese näher durchbilden müssen. Allein hierzu war Nietzsche außer stande. Über die metaphysische Anschauung Schopenhauers war er hinaus, und eine Rückkehr zu ihr in irgend einer Form hätte ihm als ein Rückschritt auf dem Wege seiner Selbstbefreiung gelten müssen. Auch war ja der blinde Wille Schopenhauers als solcher nicht geeignet, die objektiven Zwecke der Sittlichkeit zu begründen; die Hereinziehung einer objektiven Vernunft aber in den Begriff des absoluten Willens, wodurch derselbe erst fähig geworden wäre, den Begriff eines zwecksetzenden Gottes zu begründen, lag gänzlich außerhalb des Gesichtskreises des einstigen

Schopenhauerianers. Wie Nietzsche die Moral nur als heteronome kannte, so dachte er auch bei dem Worte „Gott“ immer nur an den transzendenten persönlichen Gott des jüdisch-christlichen Theismus; da aber der letztere allerdings jede Möglichkeit einer autonomen Begründung der sittlichen Gebote ausschließt, weil er niemals mit mir selbst identisch, sondern mir immer nur als ein Fremder gegenüberstehen kann, seine Gesetzgebung folglich auch immer nur Fremdgesetzgebung, aber niemals Selbstgesetzgebung sein kann, so bildete sich sein Individualismus infolgedessen auch in moralischer Beziehung immer mehr zum Egoismus und Subjektivismus aus, die alle Moral in der Wurzel aufheben. Indem er unter dem Einflusse des Positivismus sich jede metaphysische Ausdeutung der Welt versagte und das Selbst rein empirisch nur als das eigene unmittelbare Ich auffaßte, hatte er damit ein für allemal den Weg zu seinem wahren Selbst verfehlt. Statt heller, wurde es nun in der Folge immer dunkler um ihn, aber auch zugleich immer einsamer, denn dadurch, daß er sich auf sein empirisches Ich versteifte und dieses für das Absolute selbst erklärte, daß er mit anderen Worten sich selbst verabsolutierte, brach er alle Beziehungen zwischen sich und den übrigen Individuen ab und verlor er sich naturgemäß in immer gefährlichere und eisigere Regionen des Gedankens.

Und hier nun beginnt die Tragik in Nietzsches Leben. Mit vollem Rechte hatte er das Ziel einer neuen Kultur in der Auffindung und dem Wiederzurgeltungbringen des menschlichen Selbst erkannt, das unter dem Einflusse der bisherigen Kultur und Zivilisation verschüttet und verborgen war. Mit vollem Rechte hatte er auf der Suche nach diesem Selbst mit seiner eigenen Persönlichkeit den Anfang gemacht und in heißem Kampf danach gerungen, bei sich selbst eine der verhüllenden Schichten nach der anderen abzutragen, um dadurch zum Kerne seines Wesens zu gelangen. Kein Schritt war ihm hierbei so schwer geworden, wie die Lossagung von der Schopenhauer-Wagnerschen Romantik und die Hinwendung zum Positivismus. Aber gerade dieser letztere, mit welchem er sich einbildete, seinem Ziele näher gekommen zu sein, als je, verhinderte ihn jetzt, in eine noch weitere Tiefe seines Wesens hinabzusteigen, und hielt ihn

in der Sphäre der Erscheinung fest, in welcher Ich und Selbst zusammenfielen. Damit aber sah sich Nietzsche vor die unmögliche Aufgabe gestellt, das Problem der Kultur vom Standpunkte eines egoistischen Individualismus aus zu lösen und folgerichtig die Moral, deren Bedeutung als der Grundlage einer jeden Kultur auch er sich nicht verhehlte, in egoistischem Sinne umzuwerten. Eine egoistische Moral aber ist ein Widerspruch in sich selbst, und ein „Immoralismus", nicht im Sinne einer bloßen Negation der bisherigen heteronomen Moral, sondern eines autonomen Egoismus, ist kein Fortschritt zu einem höheren moralischen Standpunkt, sondern ein Herabsinken unter die moralische Heteronomie, die, wenn sie denn schon nicht den höchsten Standpunkt der Moral darstellt, doch immerhin eine Abart der Moral ist.

Von diesen Konsequenzen scheint Nietzsche in der „Morgenröte" selbst eine Ahnung zu haben. Ganz richtig hebt er hervor, daß eine Handlung, die nicht aus Gehorsam gegen das Herkommen getan worden, also nicht heteronom ist, von den Anhängern der sittlichen Heteronomie als unsittlich empfunden wird. Aber mit Unrecht weist er wiederholt darauf hin, daß sie notwendig auch von ihrem Täter so empfunden werde. „Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise," meint er, „erregt Schauder; es ist gar nicht auszurechnen, was gerade die selteneren, ursprünglicheren Geister im ganzen Verlauf der Geschichte dadurch gelitten haben müssen, daß sie immer als die bösen und gefährlichen empfunden wurden, ja, daß sie sich selber so empfanden. Unter der Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte hat die Originalität jeder Art ein böses Gewissen bekommen; bis diesen Augenblick ist der Himmel der Besten noch dadurch verdüsterter, als er sein müßte." [1]) Allein in Wahrheit haben diejenigen, die in irgend einer Form mit der Heteronomie gebrochen und die bisherige Moral auf eine neue höhere Stufe emporgehoben haben, sich dabei keineswegs als Verbrecher, sondern vielmehr als Verkünder einer höheren Macht empfunden, die aus ihnen sprach, und ihr zu Liebe Verfolgung und Feindschaft willig auf sich genommen — man denke nur

[1]) Ebd. 18 f.

an die israelitischen Propheten, an Jesus oder Sokrates! Sie waren eben überzeugt, selbst über dem Gesetz zu stehen, sofern sie in ihrem Selbst zugleich ein Göttliches ahnten und empfanden. Nietzsche dagegen hat dies Bewußtsein einer höheren übermenschlichen Bestimmung nicht, weil er etwas Höheres als das eigene Ich nicht anerkennt. Darum ist es ihm nicht recht geheuer bei seinem Kampfe gegen die Moral, und es ist offenbar nur der Ausdruck seiner eigenen innersten Empfindung, wenn er das böse Gewissen zu einer allgemeinen Begleiterscheinung der moralischen Autonomie emporschraubt. Ja, er geht hierbei sogar so weit, den Bruch mit der sittlichen Heteronomie nur aus einer geistigen Störung erklären zu wollen: „Fast überall ist es der Wahnsinn, welcher dem neuen Gedanken den Weg bahnt, welcher den Bann eines verehrten Brauches und Aberglaubens bricht.“ [1]) „Ach, so gebt doch Wahnsinn, ihr Himmlischen!“ läßt er die großen Einsamen, die Vertreter einer autonomen Sittlichkeit gegenüber der Heteronomie der großen Masse seufzen, „Wahnsinn, daß ich endlich an mich selber glaube! Gebt Delirien und Zuckungen, plötzliche Lichter und Finsternisse, schreckt mich mit Frost und Glut, wie sie kein Sterblicher noch empfand, mit Getöse und umgehenden Gestalten, laßt mich heulen und winseln und wie ein Tier kriechen: nur daß ich bei mir selber Glauben finde! Der Zweifel frißt mich auf, ich habe das Gesetz getötet, das Gesetz ängstigt mich wie ein Leichnam einen Lebendigen; wenn ich nicht mehr bin als das Gesetz, so bin ich der Verworfenste von allen. Der neue Geist, der in mir ist, woher ist er, wenn er nicht von euch ist? Beweist es mir doch, daß ich euer bin; der Wahnsinn allein beweist es mir.“ [2])

Es sind offenbar die eigensten Erfahrungen Nietzsches, die sich in diesen Worten wiederspiegeln. Aus der Tiefe seines Unbewußten herauf ruft eine Stimme ihm zu, um der Freiheit des Ich willen das Joch der Moral abzuschütteln, und ein unwiderstehliches Verlangen treibt ihn, mit dem, was die Menschen bisher für heilig und unantastbar gehalten haben, aufzuräumen.

[1]) Ebd. 21.
[2]) Ebd. 23.

Aber gleichzeitig sträubt sich sein normales Bewußtsein gegen diesen Schritt, der Denker hat noch Besonnenheit genug, um die Zertrümmerung der moralischen Schranken als etwas Nichtseinsollendes zu empfinden und den „neuen Geist", der aus ihm spricht, als einen solchen zu durchschauen, der nur durch das gänzliche Erlöschen des Normalbewußtseins seine Rechtfertigung erhalten kann. Nietzsche sucht nach einem höheren Rechtsgrunde, der es ihm erlaubt, sich über die Moral zu stellen. Er zweifelt nicht daran, daß er die Begründung seines autonomen Willens unmittelbar in seinem eigenen Selbste finden werde, ohne daß er es nötig haben wird, sich nach übernatürlichen Mächten umzusehen, er ahnt noch nicht, daß der „neue Geist", der ihm die geforderte Erhöhung über das Gesetz verleihen wird, kein anderer als der Wahnsinn selbst ist.

Darum ist auch die Stimmung der „Morgenröte" trotz aller Ausfälle gegen die bisherige Moral und Religion im Grunde doch zuversichtlich und hoffnungsfroh. Nietzsche glaubt offenbar noch an die Möglichkeit, eine autonome Moral auf individualistischer Basis begründen zu können. Ja, sogar die Kritik des Christentums ist in diesem Werke verhältnismäßig maßvoll und rührt nicht selten tatsächlich an wunde Punkte, so wenn Nietzsche sich über die „Philologie des Christentums" lustig macht, über jene „unverschämte Willkürlichkeit" in der Auslegung der Bibel im Sinne der christlichen Idee, „daß ein Philologe, der es hört, mitten zwischen Ingrimm und Lachen stehen bleibt und sich immer wieder fragt: ist es möglich! ist dies ehrlich? ist es auch nur anständig? Was in dieser Hinsicht immer noch auf protestantischen Kanzeln an Unredlichkeit verübt wird, wie plump der Prediger den Vorteil ausbeutet, daß ihm hier niemand ins Wort fällt, wie hier die Bibel gezwickt und gezwackt und die Kunst des Schlechtlesens dem Volke in aller Form beigebracht wird: das unterschätzt nur der, welcher nie oder immer in die Kirche geht." Das philologische Gewissen, der Wahrheitssinn und die Gerechtigkeit Nietzsches bäumt sich gegen „jenes unerhörte philologische Possenspiel um das Alte Testament" auf, nämlich den Versuch, dies Buch den Juden unter dem Leibe wegzuziehen mit der Behauptung, es enthalte nichts als christliche Lehren und überall

in ihm nur Anspielungen auf christliche Zustände und Einrichtungen zu erblicken. Mit Recht wirft Nietzsche dem gegenüber die Frage auf: „Hat dies jemals Jemand geglaubt, der es behauptete?“ [1])

Im übrigen findet Nietzsche in der „Morgenröte“ sogar anerkennende Worte für das Christentum, zwar nicht für den Protestantismus und Luther, den er vielmehr als groben Bauern haßt, und dessen Bewegung er schon in „Menschliches, Allzumenschliches“ in wunderlicher Verkennung des autonomen Elementes, das gerade der Protestantismus enthält, als einen Protest „zurückgebliebener Geister“ bezeichnet hatte, wohl aber für den römischen Katholizismus, und zwar — was für Nietzsche sehr charakteristisch ist — wegen des aristokratischen Charakters dieser Religion. Er rühmt ihr nach, daß sie vielleicht die feinsten Geister der menschlichen Gesellschaft ausgemeißelt, die es bisher gegeben habe: „die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit, namentlich wenn diese einem vornehmen Geschlechte entsprossen waren und von vorneherein angeborene Anmut der Geberden, herrschende Augen und schöne Hände und Füße hinzubrachten. Hier erreicht das menschliche Antlitz jene Durchgeistigung, die durch die beständige Ebbe und Flut der zwei Arten des Glückes (des Gefühls der Macht und des Gefühls der Ergebung) hervorgebracht wird; hier hält eine Tätigkeit, die im Segnen, Sündenvergeben und Repräsentieren der Gottheit besteht, fortwährend das Gefühl einer übermenschlichen Mission in der Seele, ja, auch im Leibe wach; hier herrscht jene vornehme Verachtung gegen die Gebrechlichkeit von Körper und Wohlfahrt des Glücks, wie sie geborenen Soldaten zu eigen ist; man hat im Gehorchen seinen Stolz, was das Auszeichnende aller Aristokraten ausmacht; man hat in der ungeheuren Unmöglichkeit seiner Aufgabe seine Entschuldigung und seine Idealität.“ Nietzsche scheint dabei allerdings die katholischen Priester und Kirchenfürsten nur für schlaue Betrüger und Schwindler anzusehen, die dem Pöbel im Interesse der Stärkung ihres Machtwillens blauen Dunst vormachen. Aber gleichviel, ihm imponieren

[1]) Ebd. 81 f.

diese Menschen. „Und dieses Ergebnis menschlicher Schönheit und Feinheit in der Harmonie von Gestalt, Geist und Aufgabe,“ ruft er aus, „wäre mit dem Ende der Religionen auch zu Grabe getragen? Und Höheres ließe sich nicht erreichen, nicht einmal ersinnen?“ [1]) —

Alles kommt für die Abschaffung der Moral bezw. ihre Umwertung im autonomen Sinne darauf an, einen Standpunkt über der Moral zu gewinnen. Aber bisher sollte das Moralgesetz über dem Belieben stehen: man wollte dies Gesetz sich nicht eigentlich geben, sondern es irgendwoher nehmen oder irgendwo es auffinden oder irgendwoher es sich befehlen lassen. Gäbe es ein allgemein anerkanntes Ziel der Menschheit, so könnte man vorschlagen „so und so soll gehandelt werden“. Einstweilen gibt es kein solches Ziel. Aber, grübelt Nietzsche, könnte man nicht am Ende der Menschheit ein Ziel empfehlen: „dann ist das Ziel als etwas gedacht, das in unserem Belieben ist; gesetzt, es beliebte der Menschheit so, wie vorgeschlagen wird, so könnte sie sich daraufhin auch ein Moralgesetz geben, ebenfalls aus ihrem Belieben heraus.“ [2])

Aber von wem sollte der Menschheit ein Ziel empfohlen werden, wenn es nichts Höheres über den Menschen, keine objektive Vernunft, keine Gottheit gibt? Nur eine höhere Art von Mensch könnte die hierzu gehörige Autorität besitzen. Gibt es eine solche höhere Art von Mensch? ist eine solche denkbar? Ein Aphorismus Nietzsches selbst gibt hierauf die Antwort: „Ehemals suchte man zum Gefühl der Herrlichkeit des Menschen zu kommen, indem man auf seine göttliche Abkunft hinzeigte; dies ist jetzt ein verbotener Weg geworden, denn an seiner Tür steht der Affe, nebst anderem greulichen Getier, und fletscht verständnisvoll die Zähne, wie um zu sagen: nicht weiter in dieser Richtung! So versucht man es jetzt in der entgegengesetzten Richtung: der Weg, wohin die Menschheit geht, soll zum Beweise ihrer Herrlichkeit und Gottverwandtschaft dienen. Ach, auch damit ist es nichts! Am Ende dieses Weges steht die Graburne des letzten Menschen und

[1]) Ebd. 59 f.
[2]) Ebd. 103.

Totengräbers mit der Aufschrift: „nihil humani a me alienum puto“. Wie hoch die Menschheit sich entwickelt haben möge — und vielleicht wird sie am Ende gar tiefer als am Anfang stehen! — es gibt für sie keinen Übergang in eine höhere Ordnung, so wenig die Ameise und der Ohrwurm am Ende ihrer „Erdenbahn“ zur Gottverwandtschaft und Ewigkeit emporsteigen. Das Werden schleppt das Gewesensein hinter sich her: warum sollte es von diesem ewigen Schauspiele eine Ausnahme für irgend ein Sternchen und wiederum für ein Gattungchen auf ihm geben! Fort mit solchen Sentimentalitäten!“ [1])

Man sieht, der Gedanke eines „Übermenschen“ als einer höheren biologischen Entwicklungsstufe des Menschen liegt vorläufig noch gänzlich außerhalb des Gesichtskreises Nietzsches. Noch blickt der Denker fragend und suchend nach dem Schöpfer neuer Werturteile, der mit der nötigen Autorität hierzu ausgerüstet ist, umher, noch grübelt er über die Möglichkeit einer solchen Schöpfung und wirft die Frage auf: „Wenn endlich alle Bräuche und Sitten vernichtet sind, auf welche die Macht der Götter, der Priester und Erlöser sich stützt, wenn also die Moral im alten Sinne gestorben sein wird; dann kommt — — — ja, was kommt dann?“ [2]) Nietzsche hat selbst noch keine Antwort auf diese Frage. Aber er hofft, eine solche zu finden, und darum hat er Recht, die „Morgenröte“ später ein „jasagendes Buch“ genannt zu haben, denn das Negative ist in ihr doch nur dazu da, einem neuen Positiven den Weg zu bereiten, das nach Ausdruck ringt und dazu dienen soll, einen neuen Tag für die Menschheit heraufzuführen. „Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben,“ schrieb Nietzsche mit den Worten des Rigveda als Motto auf das Titelblatt des Werkes, und in dem Schlußaphorismus der Morgenröte nannte er sich selbst einen „Luftschiffahrer des Geistes“ und verglich sich mit jenen kühnen Vögeln, die ins Weite, Weiteste hinausfliegen, dahin, wo alles noch Meer, Meer, Meer ist. „Und wohin wollen wir denn? Wollen wir denn über das Meer? Wohin reißt uns dieses mächtige

[1]) Ebd. 52.
[2]) Ebd. 90.

Gelüste, das uns mehr gilt als irgend eine Lust? Warum doch gerade in dieser Richtung, dorthin, wo bisher alle Sonnen der Menschheit untergegangen sind? Wird man vielleicht uns einstmals nachsagen, daß auch wir, nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hofften, daß aber unser Los war, an der Unendlichkeit zu scheitern? Oder, meine Brüder? Oder?"[1])

Ein Gefühl unendlicher Freudigkeit überkam ihn bei dem Gedanken, daß er vielleicht selbst dazu ausersehen sein könnte, der Welt das Neue, wonach ihn verlangte, zu geben: die Freiheit von allen moralischen Vorurteilen, das Leben auf autonomer und doch individualistischer Basis. Und nun begann es mehr und mehr in ihm zu dämmern. Eine Fülle neuer Einsichten glänzte in ihm auf. Schon leuchtete ihm der Tag einer neuen eigenen Weltanschauung. „Auch ich habe jetzt Morgenröten um mich, und keine gedruckten," schrieb er in jener Zeit an Lou Salomé, „Was ich nie mehr glaubte, das erscheint mir jetzt als möglich — als die goldene Morgenröte am Horizonte all meines zukünftigen Lebens."[2]) Während er sich äußerlich immer mehr aus dem Treiben der großen Welt in die Einsamkeit seiner Gedanken zurückzog, fühlte er sich innerlich reich und beseligt, wie nie zuvor. Wie Hölderlin seinen Empedokles beschreibt, das paßt beinahe wörtlich auch auf Nietzsche:

„Der Unbedürf'ge wandelt
In seiner eignen Welt; in leiser Götterruhe geht
Er unter seinen Blumen, und es scheun
Die Lüfte sich, den Glücklichen zu stören,
Ihm schweigt die Welt, und aus sich selber wächst
In steigendem Vergnügen die Begeisterung
Ihm auf, bis aus der Nacht des schöpfrischen
Entzückens, wie ein Funke, der Gedanke springt
Und heiter sich die Geister künft'ger Taten
In seine Seele drängen, und die Welt,
Der Menschen gärend Leben und die stillere
Natur um ihn erscheint — hier fühlt er, wie ein Gott,
In seinen Elementen sich, und seine Lust
Ist himmlischer Gesang, und dann tritt er
Heraus ins Volk an Tagen, wo die Menge

---

[1]) Ebd. 371 f.

[2]) Lou Salomé: a. a. O. 137.

Sich überbraust und eines Mächtigern
Der unentschlossene Tumult bedarf,
Da herrscht er dann, der herrliche Pilot,
Und hilft hinaus, und wenn sie dann erst recht
Ihn sehn, des immerfremden Mannes sich
Gewöhnen möchten, ehe sie's gewahren,
Ist er hinweg — ihn zieht in seine Schatten
Die stille Pflanzenwelt, wo er sich schöner findet
Und ihr geheimnisvolles Leben, das vor ihm
In seinen Kräften allen gegenwärtig ist."

3. „Die fröhliche Wissenschaft."

In überquellender Schaffenslust gab Nietzsche seiner neuen Weltanschauung einen vorläufigen Ausdruck in einer Aphorismensammlung, die er im Juli 1881 zu Sils-Maria alsbald nach Beendigung des Druckes der „Morgenröte" begann. Er vollendete sie im Januar 1882 in Genua und ließ sie im Herbste dieses Jahres unter dem Titel „Die fröhliche Wissenschaft" (la gaya scienza) erscheinen. Das Werk bestand damals nur aus den ersten vier Büchern, während das fünfte Buch aus dem Herbst 1886 erst bei der zweiten Ausgabe 1887 hinzugekommen ist und demgemäß auch einen verschiedenen Charakter aufweist.

Die fröhliche Wissenschaft! Schon der Titel zeigt die heitere Stimmung, aus welcher heraus dies Werk geboren wurde. Nietzsche glaubte am Ziele seiner Lebenswanderung angelangt zu sein, und gab sich mit einer Art von glückseligem Behagen dem Gedanken hin, als ein neuer Columbus, sein Indien erreicht zu haben. Aber auch inhaltlich bedeutete das Werk eine „frohe Botschaft". Die Freiheit, die er für sich selbst erkämpft hatte, wollte Nietzsche auch den übrigen vermitteln. Er wollte ihnen Wegweiser zu einem neuen Glücke, Verkünder einer neuen Möglichkeit des Lebens sein. Er wollte sie lehren, die Knechtschaft der moralischen und religiösen Vorurteile abzutun, ihr eigenes bisher unterdrücktes Ich in voller Freiheit zu gewissen und, aller pessimistischen Trübsal bar, sich ganz und rein der Freude am Dasein hinzugeben. Was ihm selbst dazu verholfen hatte, über seine Schmerzen obzusiegen und den Pessimismus zu überwinden, der starke, von nichts abhängige, selbst-

herrliche Wille, das war die Arzenei, womit er auch die übrige Menschheit zu heilen dachte.

Der Wille ist bei den meisten zu schwach, sich seiner selbst zu wenig bewußt, ohne Ahnung der in ihm verborgenen Wunderkräfte. Darum dachte Nietzsche daran, durch einen Appell an ihren Willen die Menschen aus ihrer Lethargie und Trübsal aufzurütteln. Damit sank jetzt naturgemäß die Erkenntnis im Werte, die Nietzsche noch kurz vorher als die höchste Fähigkeit und recht eigentlich als den Kern des menschlichen Wesens verherrlicht hatte. Wohl scheint auch jetzt der Intellektualismus noch nicht völlig überwunden. Wohl schilt er Wagner gelegentlich wegen seines Hasses gegen die Wissenschaft, d. h. den Positivismus, und lobt er Schopenhauer wegen seines „harten Tatsachensinnes, seines guten Willens zur Helligkeit und Vernunft, der ihn oft so englisch und so wenig deutsch erscheinen läßt.“ [1]) Wohl rühmt er auch jetzt noch die „Strenge der Wissenschaft“ und behauptet, daß wer an sie gewöhnt sei, gar nicht mehr anderswo leben möge „als in dieser hellen, durchsichtigen, kräftigen, stark elektrischen Luft, in dieser männlichen Luft“ der Erkenntnis. [2]) Allein das Lob läßt schon erkennen, daß ihm das Wissen jetzt wesentlich nur ein Mittel der Gesundheit, der Stärkung seines Wesens bedeutet. Zwar schlägt auch jetzt noch einmal der Gedanke durch, daß „das Leben ein Experiment des Erkennenden“ sei und aus dieser Einsicht alle Fröhlichkeit entspringe; aber der Zusatz, daß für ihn die Erkenntnis „eine Welt der Gefahren und Siege sei, in der auch die heroischen Gefühle ihr Tanz- und Tummelplätzchen haben“, zeigt deutlich, wie sehr Nietzsche geneigt ist, die Erkenntnis doch schließlich nur wegen ihrer Rückwirkung auf das Leben zu schätzen, ja, sie wohl gar nur als ein Mittel anzusehen, sich selbst in der Erkenntnis zu genießen. [3])

Und wirklich beginnt er, sich immer skeptischer über die „reine“ Erkenntnis, die nur um ihrer selbst willen dazusein behauptet, auszusprechen. Er glaubt nicht mehr daran, daß es

---

[1]) V. 130. 133.
[2]) Ebd. 223.
[3]) Ebd. 245.

bei der menschheitlichen Entwickelung allein auf die Erkenntnis ankomme. Ein Anwachsen der Erkenntnis, wie das letzte Jahrhundert es gebracht hat, erscheint ihm sogar aus dem Grunde bedenklich, weil damit die Klugheit gewöhnlich und gemein wird und der Erkennende nichts mehr vor den übrigen voraus hat. Es gibt, wiederholt Nietzsche aus der „Morgenröte", auch eine „Tyrannei der Wahrheit und Wissenschaft", unter welcher der Einzelne seines Selbst verlustig geht; beide wirken also durchaus nicht bloß befreiend. Ja, Nietzsche spricht es geradezu als Grundsatz aus, daß die freien Geister sich auch vor der Wissenschaft noch ihre Freiheiten nehmen. Schon wird ihm die überragende Bedeutung des Denkens und Bewußtseins innerhalb unserer Seele selbst verdächtig. Gedanken sind nichts Selbständiges und Primäres, sondern die Schatten unserer Empfindungen, nur dunkler, leerer, einfacher als diese. Es ist daher auch ein Irrtum, das Bewußtsein als die herrschende Macht in der Seele aufzufassen, die Bewußtheit wohl gar für den Kern des Menschen, sein Bleibendes, Ewiges, Letztes, Ursprünglichstes anzusehen. Mit aller Entschiedenheit wendet sich Nietzsche gegen „diese lächerliche Überschätzung und Verkennung des Bewußtseins" und hebt hervor, daß die Bewußtheit die letzte und späteste Entwickelung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran sei. Es ist auch nicht wahr, daß das Bewußtsein, wie Schopenhauer sagt, dem Willen als Leuchte und Wegweiser dient. Gerade aus der Bewußtheit, meint Nietzsche mit Hartmann, entstammen alle Irrtümer und Fehlgriffe, die ein lebendes Wesen zu Grunde richten. „Wäre nicht der erhaltende Verband der Instinkte so überaus viel mächtiger, diente er nicht im ganzen als Regulator: an ihrem verkehrten Urteilen und Phantasieren mit offenen Augen, an ihrer Ungründlichkeit und Leichtgläubigkeit, kurz, eben an ihrer Bewußtheit, müßte die Menschheit zu Grunde gehen." [1])

So wird Nietzsche, nachdem er mit der Aufklärung bisher die Erkenntnis und den bewußten Intellekt gefeiert, jetzt selbst zu einem Verkündiger des Unbewußten. „Die längsten Zeiten hindurch hat man bewußtes Denken als das Denken überhaupt

[1]) Ebd. 48 f.

betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Ahnung auf, daß der allergrößte Teil unseres geistigen Wirkens uns unbewußt, ungefühlt verläuft.“ [1]) Unser Erkennen ist nichts anderes als ein Resultat der verschiedenen in uns sich bekämpfenden Triebe; da uns nur die letzten Versöhnungsscenen und Schlußabrechnungen dieses langen Prozesses zum Bewußtsein kommen, so meinen wir, es sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes, während es doch nur „ein gewisses Verhalten der Triebe zueinander ist.“ [2]) Auch wenn wir Kritik üben, so ist das nichts Willkürliches und Unpersönliches — es ist, wenigstens sehr oft, ein Beweis davon, daß lebendige treibende Kräfte in uns da sind, welche eine Rinde abstoßen. Wir verneinen und müssen verneinen, weil etwas in uns leben und sich bejahen will, etwas, das wir vielleicht noch nicht kennen, noch nicht sehen.

In diesem Sinne hat Schopenhauer recht, daß alle Logik im menschlichen Geiste aus der Unlogik entstanden ist. Um aber das Entstehen der Logik zu erklären, nimmt Nietzsche den Darwinismus zu Hilfe und sucht zu zeigen, daß alle unsere bewußte Erkenntnis nur ein Residuum solcher Gedanken sei, die sich im Kampfe der Triebe ums Dasein als nützlich und arterhaltend erwiesen haben. „Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: wer auf sie stieß oder sie vererbt bekam, kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs mit größerem Glücke.“ Andere dagegen waren schädlich und brachten ihren Erzeugern den Untergang. Solche nützlichen Glaubenssätze, die immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestande wurden, sind z. B. diese: daß es dauernde Dinge gebe, daß es gleiche Dinge gebe, daß es überhaupt Dinge, Stoffe, Körper gebe, daß ein Ding das sei, als was es erscheine, daß unser Wollen frei sei, daß, was für mich gut sei, auch an und für sich gut sei, daß es zwischen den Dingen ein Verhältnis wie zwischen Ursache und Wirkung gebe u. s. w. Dies alles sind, wie gesagt, lauter

[1]) Ebd. 252.
[2]) Ebd.

Sätze, die ihren Wert nur aus dem Nutzen für die Individuen schöpfen, ohne wahr im objektiven Sinne zu sein. Nichtsdestoweniger beruht auf ihnen die ganze Logik und hatte, wer sie sich nicht aneignete und ihnen gemäß handelte, weniger Chancen, sich im Kampf ums Dasein zu behaupten.[1])

Dabei ist nur die Frage außer acht gelassen, erstens wie überhaupt der blinde, gedankenlose, unbewußte Wille dazu kommt, im Zusammenwirken mit anderen Willen Gedanken und Bewußtsein zu erzeugen, und sodann woher denn Nietzsche wissen will, daß jenen Sätzen, von denen er behauptet, daß sie nur einen subjektiven Wert für die Individuen besitzen, keine objektive Geltung zukommt. Wenn all unser Erkennen bloß subjektiv ist, so verliert ja der Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung unserer subjektiven Gedankenwelt mit der objektiven Wirklichkeit überhaupt seinen Sinn; wie kann alsdann noch von Irrtümern gesprochen werden? Woher weiß Nietzsche aber alsdann, daß es Irrtümer sind? Und wären es Irrtümer, wie könnten sie arterhaltend sein? „Müssen nicht," fragt Riehl mit Recht, „unsere Vorstellungen mit den Verhältnissen der Dinge übereinstimmen, damit unser Verhalten zu den Dingen durch unsere Vorstellungen bestimmt werden kann?" [2]) Und scheint nicht gerade ihr Nutzen für die Individuen und die Arterhaltung den objektiven Wert der erwähnten Glaubenssätze zu beweisen und damit auf eine unbewußte objektive Vernunft in und neben dem Willen hinzudeuten, die in jenen Sätzen den Individuen nur zum Bewußtsein kommt?

Nietzsche indessen geht in seinem Freiheitsdrange so weit, daß er auch nicht einmal einer objektiven Vernunft gehorchen will und damit auch das letzte Unpersönliche, das er als Positivist noch anerkannt hatte, als eine Fessel und Schranke seines subjektiven Willens abtut. Es sind, wie gesagt, keine neuen Gedanken, die Nietzsche hier über die Entstehung und das Wesen der Erkenntnis vorbringt. Schon im Frühjahr 1873 hatte er in dem Entwurfe „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne"

---

[1]) Ebd. 149 ff.

[2]) Alois Riehl: „Friedrich Nietzsche, Der Künstler und der Denker." (3. Aufl. 1901) 136.

sich ganz ähnlich über die Erkenntnis ausgesprochen. Das Neue ist nur, wie er seine dort skizzierte Auffassung jetzt ausdrücklich in den Dienst seines Freiheitsstrebens stellt und die Relativität und Subjektivität alles Denkens dazu benutzt, die Ursprünglichkeit und Souveränität des persönlichen Willenslebens sicher zu stellen. Nietzsche ist Skeptizist oder Relativist, er leugnet alle objektive Wahrheit nicht etwa aus erkenntnistheoretischen Gründen, sondern seine ganze skeptische Erkenntnistheorie, wenn man sie überhaupt so nennen darf, ist, wie seine ganze übrige Weltanschauung überhaupt, nur aus der Willkür seines persönlichen Freiheitsdranges entsprungen. Nietzsche will nichts anerkennen als sich selbst; da er aber das Selbst nur im empirischen Sinne als sein eigenes unmittelbares Ich begreift, so verwirft er den Begriff einer objektiven Vernunft, weil diese ein über das Ich als solches übergreifendes, allgemeines Prinzip sein und sich im Denken des Einzelnen als beherrschende und regulierende Macht betätigen würde.

Hätte Nietzsche den Begriff des Selbst tiefer gefaßt und das wahre Selbst als identisch mit der allgemeinen Vernunft erkannt, die in allen verschiedenen Individuen den Inhalt ihrer Gedanken bestimmt, so hätte er zur Annahme einer unbewußten Vernunft neben dem unbewußten Willen und damit auch zu einer positiven Auffassung der menschlichen Erkenntnis gelangen können. Er hätte dies um so eher können, als er ja die Täuschung des Bewußtseins, etwas wesenhaft Ursprüngliches und Reales zu sein, durchschaut und die sekundäre Natur desselben eingesehen hatte. Denn der Glaube an die Unmittelbarkeit und Selbständigkeit des eigenen Ich beruht doch nur auf dem irrtümlichen Glauben an die Realität und Substantialität des eigenen Selbstbewußtseins (cogito ergo sum). Allein an dieser Einsicht hinderte Nietzsche auch hier seine positivistische Vergangenheit, die es ihm verbot, über die unmittelbare Erfahrung hinauszugehen und ein unbewußtes Selbst im metaphysischen Sinne hinter dem empirischen Selbst oder dem Ichbewußtsein anzunehmen. Nietzsche erkennt also zwar die Unbewußtheit unseres Wesens an; allein tatsächlich identifiziert er doch das unbewußte Selbst immer wieder mit dem Selbstbewußtsein oder Ich und glaubt sich daher berechtigt, unser Wesen als ein

individuelles, ichliches aufzufassen. Er war mit Schopenhauer überzeugt, im Willen den Kern der Welt als solchen unmittelbar zu erfassen, da es aber doch eben nur ein individueller Wille war, den er im Ich erfaßte, so schwor er auf die Substantialität des Ich als eines wollenden Subjektes.

Aus diesem Gesichtspunkte war es denn freilich nur konsequent, die Erkenntnis gegenüber dem Willen möglichst tief herabzusetzen, ihr jede über die unmittelbare Willenssphäre des Individuums übergreifende Bedeutung abzusprechen und den Begriff des Lebens demjenigen der Wahrheit überzuordnen. Nietzsche kannte das Denken eben nur als bewußtes; da aber dieses, wie er mit Recht bemerkte, etwas Sekundäres und dem Willen bis zu einem gewissen Grade untertan ist, so glaubte er sich berechtigt, auch die Logik unter das Joch des Willens zu beugen.

Demnach liegt die Kraft der Erkenntnis nach Nietzsche nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrem Charakter als Lebensbedingung, ihrer „Einverleibtheit", d. h. dem Grade, in welchem es uns gelungen ist, sie in uns hineinzuarbeiten, sie zu unserem geistigen Eigentume zu machen. Es gibt keine Wahrheit im objektiven Sinne, keine Vernunft als freie sich selbst bestimmende Aktivität. Denken ist nur ein ungenaues Wahrnehmen. Es beruht darauf, daß man die Unterschiede der Dinge übersieht und mit den also zu stande gekommenen Begriffen (Gleichheit, Substantialität u. s. w.) wie mit allgemeinen und notwendigen Denkformen (Kategorien) operiert.[1]) Dabei ist auch das Denken des kältesten Philosophen abhängig von uralten Trieben und Grundirrtümern des empfindenden Daseins, und was wir Wahrheit nennen, das ist selbst nur ein Irrtum, der in irgend welchem Sinne arterhaltend ist. „Der Denker," sagt Nietzsche, „das ist das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jenen lebenerhaltenden Irrtümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen hat."[2]) Die Wissenschaft aber ist „eine möglichst getreue Anmenschlichung

[1]) Ebd. 152 f.
[2]) Ebd. 151 f.

der Dinge", wobei wir lernen, immer genauer uns selber zu beschreiben, indem wir die Dinge und ihr Nacheinander beschreiben. „Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegungen, Ruhe, Gestalt und Inhalt; ohne diese Glaubensartikel hielte es jetzt keiner aus, zu leben! Aber damit sind sie noch nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrtum sein." [1]) —

Wenn Nietzsche die Wissenschaft eine Anmenschlichung der Dinge nennt, so heißt das nur, daß der Mensch sich seinen Erkenntnisinhalt entsprechend den Bedürfnissen seines Lebens zurechtlegt, aber nicht, daß die Welt selbst ein lebendiges Wesen sei, daß es also eine Art Persönlichkeit auch außerhalb des Menschen gäbe. Weder ist das All ein Organismus, noch eine Maschine, da es keine Zwecke in ihm gibt und es auch nicht auf irgend welchen Zweck hin angelegt ist. Schon die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme. „Der Gesamtcharakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen." [2]) Es gibt außerhalb der intellektuellen Wesen auch keinen Willen, wie Schopenhauer annimmt, keine Zwecke, ja, es gibt in ihm nicht einmal Gesetze, aber auch keine ewig dauerhaften Substanzen: „die Materie ist ein ebensolcher Irrtum, wie der Gott der Eleaten." [3]) Indem er in solcher Weise die Natur von allen menschlichen Zutaten reinigt, indem er auch den letzten Rest von Vernunft Geist und Ordnung außerhalb des Menschen leugnet, glaubt Nietzsche, damit die Möglichkeit erlangt zu haben, den Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen, ihn von allem Gehorsam gegen übernatürliche Mächte freizusprechen und ihn ganz auf seine eigenen Füße zu stellen.

Bisher schien der Glaube an die weisheitsvolle und zweck-

---

[1]) Ebd. 159 f.
[2]) Ebd. 148.
[3]) Ebd. 149.

mäßige Einrichtung der Natur am entschiedensten das Dasein eines Gottes zu beweisen. Mit der Einsicht in die alogische Natur der Wirklichkeit ist dieser Glaube hinfällig geworden. „Gott ist tot“, verkündigt Nietzsche und sucht durch eine Kritik der theistischen Gottesvorstellung zu zeigen, daß dieser Begriff nicht haltbar ist. Aber wie er vorher den Kampf gegen die Moral nicht ohne ein gewisses Gefühl der Selbstüberwindung aufgenommen hatte, so schaudert ihm jetzt auch selbst vor der ungeheuren Kühnheit jener Verkündigung. Er legt sie einem Tollen in den Mund, der am lichten Tage mit einer brennenden Laterne in der Hand herumläuft und Gott sucht. „Wohin ist Gott?“ rief er, „ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unseren Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“ Hier schwieg der tolle Mensch und sah seine Zuhörer an; auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh“, sagte er dann, „ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — und doch haben sie dieselbe getan.“ [1])

Aber, fragt Nietzsche, könnte nicht am Ende die gesamte Religion nur Übung und Vorspiel sein, ein Mittel, daß einmal einzelne Menschen die ganze Selbstgenügsamkeit eines Gottes

[1]) Ebd. 163 f.

und alle seine Kraft der Selbsterlösung genießen können? Würde der Mensch überhaupt ohne jene religiöse Schule und Vorgeschichte es gelernt haben, nach sich Hunger und Durst zu spüren und aus sich Sattheit und Fülle zu nehmen? Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde und übertrug ihm alle Macht und Herrlichkeit, die er für sich selbst erstrebte; wie, wenn er nun diese Schöpfung wieder in sich selbst zurücknimmt? Wird nicht der Mensch vielleicht erst von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt, wie ein See, der immer höher steigt, sobald er nicht mehr abfließt?[1]) —

Mit dem Wegfall des Glaubens an einen persönlichen Gott ist der Mensch jedenfalls von dem Gehorsam gegen die heteronomen moralischen Vorschriften losgesprochen. Was man bisher Moral genannt hat, hatte keinen anderen Zweck, als den Menschen seinem eigenen Selbste zu entfremden. Man predigte die Selbstlosigkeit und nannte die Tugenden eines Menschen gut, nicht in Hinsicht auf die Wirkungen, welche sie für ihn selber haben, sondern welche andere davon haben werden. So hat man den Menschen zum Opfer seiner Tugenden gemacht, und wenn man diese lobte, so war es das Lob von etwas Privat-Schädlichem, das Lob von Trieben, welche dem Menschen seine edelste Selbstsucht und die Kraft zur höchsten Obhut über sich selber nehmen.[2]) Alle Moral hat den Zweck, den Einzelnen zu unterjochen, ihn anzuleiten, Funktion der Heerde zu sein und nur als Funktion, aber nicht als funktionierendes Subjekt sich Wert zuzuschreiben. „Moralität ist Heerdeninstinkt im einzelnen.“[3])

Freilich war der Mensch die längste Zeit hindurch bloßes Heerdentier, und es gab für ihn nichts Fürchterlicheres, als sich einzeln zu fühlen. Jetzt dagegen empfinden wir Gesetz, Einordnung und Unterordnung als Zwang und Einbuße und wollen niemandem anders als uns selbst gehorchen.[4]) Der kategorische Imperativ, der befiehlt, stets so zu handeln, daß unsere Handlungsweise zur Richtschnur eines allgemeinen Handelns dienen

[1]) Ebd. 229 f., 217.
[2]) Ebd. 58 f.
[3]) Ebd. 156.
[4]) Ebd. f.

könnte, erscheint uns aus diesem Gesichtspunkte heraus als eine „sehr lächerliche Sache“. Wir empfinden es als Selbstsucht, die der kategorische Imperativ gerade zu vermeiden fordert, sein Urteil als Allgemeingesetz zu empfinden, und zwar als eine kleinliche, blinde und anspruchslose Selbstsucht, weil sie verrät, daß jemand sein Selbst noch nicht entdeckt, sich selber noch kein eigenes eigenstes Ideal geschaffen hat. Dies nämlich könnte niemals das eines anderen sein, geschweige denn aller, aller! Wer noch urteilt, so müßte in diesem Falle jeder handeln, ist noch nicht fünf Schritt weit in der Selbsterkenntnis gegangen: sonst würde er wissen, daß es weder gleiche Handlungen gibt, noch geben kann — daß jede Handlung, die getan worden ist, auf eine ganz einzige und unwiederbringliche Art getan wurde und daß alle Vorschriften des Handelns sich nur auf die gröbliche Außenseite beziehen, während die eigentlichen Motive unseres Handelns dadurch so gut wie gar keine Änderung erleiden. „Beschränken wir uns also auf die Reinigung unserer Meinungen und Wertschätzungen und auf die Schöpfung neuer eigener Gütertafeln: — über den moralischen Wert unserer Handlungen aber wollen wir nicht mehr grübeln! Ja, meine Freunde,“ ruft Nietzsche aus, „in Hinsicht auf das ganze moralische Geschwätz der Einen über die Anderen ist der Ekel an der Zeit! Moralisch zu Gericht sitzen, soll uns wider den Geschmack gehen! Überlassen wir dies Geschwätz und diesen üblen Geschmack denen, welche nicht mehr zu tun haben, als die Vergangenheit um ein kleines Stück weiter durch die Zeit zu schleppen, und welche selber niemals Gegenwart sind, den Vielen also, den Allermeisten! Wir aber wollen die werden, die wir sind, die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die sich selber Gesetz Gebenden, die sich selber Schaffenden!“ [1])

Man sieht, Nietzsche strebt noch immer nicht eigentlich über die Moral als solche, sondern lediglich über die heteronome Moral hinaus, die dem Einzelnen ihre Gebote von außen auferlegt und die Verkümmerung und Unterjochung des persönlichen Selbst zur Folge hat. Er möchte dieser alten indivi-

[1]) Ebd. 257 f.

dualitätsfeindlichen Moral eine neue autonome Moral entgegenstellen, die unmittelbar aus dem Willen des Individuums selbst hervorgeht und darum mit seinem Wesen übereinstimmt. In dieser Hinsicht befindet er sich im Einklang mit allen großen germanischen Ethikern von Kant bis Hartmann. Da er jedoch das Selbst nur als empirisches kennt, es mit dem Ich identifiziert und den Gedanken einer objektiven, die Handlungen bestimmenden Vernunft abweist, weil er auch hierin noch eine unwürdige Beschränkung des Individuums erblickt, so gerät er wider seinen eigentlichen Willen zur Verwerfung der Moral überhaupt, und die Autonomie, die vernünftige Selbstgesetzgebung, schlägt ihm unter der Hand um in den praktischen Egoismus und die subjektive Willkür des unvernünftigen blinden Willens. Wohl ist sich Nietzsche jetzt bewußt, daß es eine durchaus einseitige Ausdeutung der psychologischen Tatsachen ist, wenn man überall nur selbstische Absichten bei einer Handlung wittert. Nur die gemeinen Naturen halten alle edlen und großmütigen Gefühle für unglaubwürdig und sind argwöhnisch gegen den Edlen, als ob er den Vorteil auf Schleichwegen suche, nur bei ihnen ist dies Denken an Zweck und Vorteil stärker als die stärksten Triebe, wohingegen der Edle seinen Trieben unterliegt und in seinen besten Augenblicken gerade seine bewußte Vernunft nicht mitspricht.[1]) Indessen da Nietzsche den Willen als Funktion des Ich und dieses als eine selbständige Wesenheit und sozusagen als Substanz betrachtet, so kommt er in der Praxis doch nicht darüber hinaus, die Selbstsucht als den treibenden Faktor alles Handelns anzusehen, nur daß er diese jetzt nicht mehr aus dem Intellekt, aus der Reflexion auf den eigenen Vorteil, sondern unmittelbar aus dem Willen des Ich als solchen entspringen läßt. —

Die Frage entsteht: was erstrebt der Wille, um was handelt es sich bei allem Wollen? Schopenhauer hat den Willen als einen „Willen zum Leben" bezeichnet. Leben aber, das heißt: fortwährend etwas von sich abstoßen, das sterben will, das heißt: grausam und unerbittlich gegen alles sein, was schwach und alt wird, also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und

[1]) Ebd. 38 f.

Greise sein.[1]) Als Wille zum Leben, kann mithin der Wille nur ein Wille zur Stärke, zur Freiheit, zur Gesundheit sein: seine Stärke und Gesundheit aber bekundet sich in der Macht, die er auf andere Willensstrebungen ausübt. Demnach bestimmt Nietzsche den Willen zum Leben genauer als einen Willen zur Macht und sucht den Nachweis zu liefern, daß es sich in der Tat bei allem Handeln letzten Endes um eine Machtbetätigung oder Machterweiterung des Willens handelt. So erklärt er, daß man beim Wohltun oder Wehetun nichts anderes wolle, als seine Macht an anderen ausüben, und behauptet er, daß selbst die Aufopferung des Lebens zu Gunsten eines anderen nur ein Opfer sei, gebracht unserem Verlangen nach Macht oder zum Zwecke der Erhaltung unseres Machtgefühles. Aber auch die Nächstenliebe, sowie die Liebe der Geschlechter zu einander ist nur ein Drang nach Eigentum, nach unbedingter Macht über Seele und Leib der geliebten Person, ja, Nietzsche bezeichnet den Liebenden geradezu als den rücksichtslosesten und selbstsüchtigsten aller Eroberer und Ausbeuter und wundert sich, daß man die Liebe als den Gegensatz des Egoismus anzusehen pflegt, während sie doch gerade den krassesten Ausdruck des Egoismus bilde.[2])

Besteht nun das Ziel des Willens normalerweise in der Betätigung und Erweiterung seiner Macht, so folgt, daß ein Individuum, eine Gesellschaft, eine Epoche ungesund ist, in welcher der Wille auf die Erstrebung jenes Ziels verzichtet und das Gegenteil der Machterweiterung als höchstes Ideal des Handelns anerkannt wird. Aus dieser Erwägung ergibt sich für Nietzsche ein neuer Einwand gegen die Moral, nämlich daß sie nicht nur das Selbst zu unterdrücken sucht, sondern durch ihre Anempfehlung der mitleidigen Handlungen, durch ihre Verwerfung seiner Machtgelüste den Willen schwächt und die Entartung aller ursprünglichen Instinkte herbeiführt. Es ist ein Symptom der Entartung, wenn das Leben gering geschätzt wird und eine übergroße Empfindlichkeit zu einer pessimistischen Betrachtung des Daseins führt. Gegen eine solche übergroße

[1]) Ebd. 68.
[2]) Ebd. 50—54.

Empfindlichkeit, wie sie ihm recht eigentlich als die „Not der Gegenwart“ erscheint, empfiehlt Nietzsche als Rezept die Not, d. h. er empfiehlt, den Menschen möglichst viel Schmerz zu bereiten, damit der Wille von neuem gestählt wird und sich gegen die Not verhärtet. Denn der Schmerz gehört zu den arterhaltenden Kräften ersten Ranges, er vor allem bringt jene heroischen Menschen hervor, die, wie sie selbst dem Schmerz ihre größten Augenblicke verdanken, auch die großen Schmerzbringer der Menschheit sind und die letztere dadurch am entschiedensten zu fördern pflegen.[1]) Vom Standpunkte der gewöhnlichen Moral aus pflegen solche Menschen freilich als „böse“ verschrieen zu werden. Indessen „die stärksten und bösen Geister haben bis jetzt die Menschen am meisten vorwärts gebracht: sie entzündeten immer wieder die eingeschlafenen Leidenschaften, sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten,“ sie sorgten dafür, daß der Kampf ums Dasein nicht aufhörte; im Daseinskampfe aber erstarkt und entwickelt sich die Menschheit.[2])

Mit dieser Darlegung zieht Nietzsche jetzt selbst die praktischen Konsequenzen aus seiner Darwinistischen Grundauffassung, die, nicht gezogen zu haben, er früher einem Strauß mit Recht zum Vorwurf gemacht hatte: beruht alle Entwickelung auf dem Kampf ums Dasein und hat der Starke und Gesunde die meiste Aussicht, in diesem Kampfe zu siegen und dadurch die Art zu fördern, so ist es im Interesse der Entwickelung geboten, die starken Triebe nicht zu unterdrücken, sondern im Gegenteil sie möglichst zu pflegen, ganz im Gegensatze zur bisherigen Moral, die gerade auf eine Beeinträchtigung und Abschwächung der starken Willensregungen abzielt. Die gewöhnliche Moral nennt zwar auch das Arterhaltende gut und bezeichnet das der Art Schädliche als böse. In Wahrheit sind aber die bösen Triebe in ebenso hohem Grade zweckmäßig, arterhaltend und unentbehrlich, wie die guten, und nur ihre Funktion ist eine verschiedene.[3])

---

1) Ebd. 242 f.
2) Ebd. 41.
3) Ebd. 42.

Dabei bedeutet „böse“ im Sinne Nietzsches ursprünglich nur so viel, wie „im Widerspruche gegen die alte Moral“, womit noch keineswegs ausgemacht ist, daß das sog. Böse vom Standpunkte einer neuen höheren Moral aus nicht „gut“ genannt werden könnte. Indem er aber ein höheres Prinzip als das eigene unmittelbare Ich nicht anerkennt und eine objektive Vernunft verwirft, so heißt „böse“ bei ihm überhaupt jede Handlung, die unmittelbar aus dem Willen des eigenen Ich entspringt und in diesem Sinne egoistisch ist; damit bleibt er aber in der alten Bedeutung des Wortes „böse“ stecken, verhärtet sich ihm die ursprünglich nur relativ gemeinte Bedeutung dieses Begriffs zu einer absoluten und wird er zur Verherrlichung des Bösen im antimoralischen Sinne überhaupt geführt.

Aus dem Gesichtspunkte heraus, daß das Böse, als die unmittelbare Äußerung des Ich, ein Arterhaltendes und Lebenförderndes ist, blickt Nietzsche mit einem entschiedenen Wohlgefallen auf die Zeiten der Korruption eines Volkes, in welcher die Gesamtenergie desselben sich in unzählige Privatleidenschaften umgesetzt hat und die Liebe zum Ego viel mächtiger ist als die Liebe zum alten verbrauchten totgeredeten „Vaterlande“. Sind es doch gerade diese mit Unrecht sog. Zeiten der „Erschlaffung“, wo die Tragödie durch die Häuser und Gassen läuft, wo die große Liebe und der große Haß geboren werden, wo die Macht und Gewalt der Willenskräfte eines Volkes am größten ist, wo die Bosheit, sowie die Lust an der Bosheit geschaffen und alles Gutgesagte geglaubt wird. Hier zuerst tauchen die Tyrannen, „die Vorläufer und gleichsam die frühreifen Erstlinge der Individuen“ auf. „Noch eine kleine Weile: und diese Frucht der Früchte hängt reif und gelb am Baume eines Volkes — und nur um dieser Früchte willen gab es diesen Baum!“ Schon blickt Nietzsche bewundernd zu den Tyrannen, den Cäsaren und Gewaltmenschen auf, die in Zeiten der Korruption die Macht an sich zu reißen und die unhaltbaren Zustände noch eine Zeitlang zu stützen pflegen, und zwar weil zu ihren Zeiten das Individuum am reifsten und folglich die Kultur am höchsten, aber freilich nicht um der Tyrannen willen sei. Schon lobt er den Tyrannen, weil er das Recht des Individuums auch in seiner Ausschreitung versteht und ein

Interesse daran hat, einer kühneren Privatmoral das Wort zu reden. Schon imponiert ihm Napoleon wegen der Rücksichtslosigkeit, womit er sich als „abseits von aller Welt" erklärt, Bedingungen von anderen anzunehmen sich weigert und die unbedingte Unterwerfung unter seinen Willen fordert. Die Zeiten der Korruption sind die, in welchen die Äpfel vom Baume fallen, nämlich die Individuen, diese wahren „An und für sich", die Samenträger der Zukunft, die Urheber der geistigen Kolonisation und Neubildung von Staats- und Gesellschaftsverbänden; Korruption, meint daher Nietzsche, sei nur „ein Schimpfwort für die Herbstzeiten eines Volkes".[1]) In diesem Zusammenhange wirft Nietzsche auch die Frage auf, woher es komme, daß die Unterwerfung unter mächtige, furchterregende, ja, schreckliche Personen, unter Tyrannen und Heerführer, bei weitem nicht so peinlich empfunden werde als die Unterwerfung unter unbekannte und uninteressante Personen, wie es z. B. die Größen der Industrie für ihre Arbeiter zu sein pflegen, und beantwortet dieselbe dahin, daß den Fabrikanten und Großunternehmern des Handels bisher wahrscheinlich allzu sehr alle jene Formen und Abzeichen der höheren Rasse fehlten, welche erst die Personen interessant werden lassen; „hätten sie die Vornehmheit des Geburtsadels im Blick und in der Gebärde, so gäbe es vielleicht keinen Sozialismus der Massen. Denn diese sind im Grunde bereit zur Sklaverei jeder Art, vorausgesetzt, daß der Höhere über ihnen sich beständig als höher, als zum Befehlen geboren legitimiert durch die vornehme Form!"[2]) Wir ahnen schon, es gilt auch von ihm, was Hölderlin von seinem Empedokles sagt:

„Auch er! so still er scheint,
So glüht ihm doch, seit ihm das Volk mißfällt,
Im Busen die tyrannische Begierde."

Überhaupt steigen jetzt das Herrentum und der Adel bei Nietzsche gewaltig im Werte, die Kunst des Befehlens, wie sie dem Adel zu eigen sein soll, erscheint ihm als eine hohe Tugend, der Freiheitsdrang wandelt sich zur Herrschsucht um, gleichzeitig

---

[1]) Ebd. 63—66.
[2]) Ebd. 77.

erfreut Nietzsche jeder Ausdruck männlicher Kraft und kühnen Wagemutes, ja, er begrüßt die Anzeichen, die ihm auf das Erwachen eines kriegerischen Zeitalters hinzudeuten scheinen, das die Tapferkeit wieder zu Ehren bringen wird. Denn es soll einem noch höheren Zeitalter den Weg bahnen und die Kraft einsammeln, welche jenes einmal nötig haben wird. Dazu bedarf es aber zunächst vieler vorbereitender tapferer Menschen, „Menschen, die mit innerlichem Hange an allen Dingen nach dem suchen, was an ihnen zu überwinden ist“, „Menschen mit eigenen Festen, eigenen Werktagen, eigenen Trauerzeiten, gewohnt und sicher im Befehlen und gleich bereit, wo es gilt, zu gehorchen, im Einen wie im Anderen gleich stolz, gleich ihrer eigenen Sache dienend; gefährdetere Menschen, furchtbarere Menschen, glücklichere Menschen!“ [1]) Solche heroischen Menschen machen sich, wie gesagt, nichts daraus, den übrigen Menschen, wo es sein muß, große Schmerzen zuzufügen. Seiner eigenen Natur widerspricht es jedoch im Grunde so sehr, den Menschen Leid zu bereiten, daß Nietzsche nicht das Leidenkönnen, sondern die Fähigkeit, nicht an innerer Not und Unsicherheit zu Grunde zu gehen, wenn man großes Leid zufügt und den Schrei dieses Leides hört, als ein zugehöriges Kriterium der Größe eines Menschen hervorhebt. [2]) —

Trotz aller Kritik der moralischen und religiösen Ansichten und trotz seiner Verurteilung der geschwächten und entnervten Gegenwart ist doch das Streben Nietzsches in der „Fröhlichen Wissenschaft“ durchaus auf ein Positives gerichtet. Nicht die Kritik der bestehenden Werte, sondern die Schaffung neuer Werte schwebte Nietzsche bei der Abfassung dieses Werkes vor. Als er im Januar 1882 das vierte Buch begann, da sprach er es im Eingange offen aus: „Ich will irgendwann einmal nur noch ein Jasagender sein.“ [3]) Hierzu glaubte er aber dadurch befähigt zu sein, daß er die Möglichkeit erkannt hatte, auf der Grundlage einer neuen Schätzung aller Dinge ein neues Leben der Menschheit heraufzuführen. Die Menschen

---

1) Ebd. 214 f.
2) Ebd. 245 f.
3) Ebd. 209.

sind bisher nicht zur Freiheit und damit zum wahren Genusse ihrer selbst gekommen, weil sie die Dinge falsch eingeschätzt und sich durch diese falsche Schätzung in ihren Handlungen haben bestimmen lassen. Sie haben bisher des Glaubens gelebt, durch die Dinge bestimmt zu werden, während wir doch von den Dingen als solchen gar nichts wissen, sondern nur von den Vorstellungen, die wir mit ihnen verknüpfen, und den Namen, die wir ihnen geben. Denn in der Tat, es liegt unendlich mehr daran, wie die Dinge heißen, als was sie sind. „Der Ruf, Name und Anschein, die Geltung, das übliche Maß und Gewicht eines Dinges — im Ursprunge zu allermeist ein Irrtum und eine Willkürlichkeit, den Dingen übergeworfen, wie ein Kleid und seinem Wesen und selbst seiner Haut ganz fremd — ist durch den Glauben daran und sein Fortwachsen von Geschlecht zu Geschlecht dem Dinge allmählich gleichsam an- und eingewachsen und zu seinem Leibe selber geworden; der Schein von Anbeginn wird zuletzt fast immer zum Wesen und wirkt als Wesen." Wir können die Wirklichkeit nicht vernichten, allein „es genügt, neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue Dinge zu schaffen." [1]) Die Gewichte aller Dinge müssen neu bestimmt werden, wenn die Menschheit zu einem neuen Standpunkte der Wirklichkeit gegenüber gelangen soll.

Den Wert der Dinge festzustellen, das ist aber, wie Nietzsche schon in seiner Schrift über Schopenhauer gesagt hatte, recht eigentlich die Aufgabe der Philosophen. Sie nennen sich freilich selbst die beschaulichen, die passiven Zuschauer gegenüber dem Schauspiel des Lebens. In Wahrheit jedoch sind sie die eigentlichen Dichter und Fortdichter des Lebens, die wirklich und immerfort etwas machen, was noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. Diese von ihnen erfundene Dichtung wird fortwährend von den sog. praktischen Menschen eingelernt, eingeübt, in Fleisch und Wirklichkeit, ja, Alltäglichkeit übersetzt. Was nur Wert hat in der Welt, das hat ihn nicht an sich — die Natur ist immer

[1]) Ebd. 94 f.

wertlos —: sondern dem hat man einmal seinen Wert gegeben und wir, die Philosophen, waren die Gebenden und Schenkenden. Wir erst haben die Welt, die den Menschen etwas angeht, geschaffen.[1])

Und Nietzsche fühlt sich selbst als Schaffenden und weiß sich im Bewußtsein seiner Schöpferkraft von mächtigstem Glücksgefühl durchdrungen. Schon dämmert ihm die Ahnung einer neuen höchsten Freiheit auf: der Freiheit auch von der äußeren Wirklichkeit, die den Philosophen nicht mehr von sich aus bestimmt, sondern von ihm selbst nach ihrem innersten Werte bestimmt und damit gleichsam erst ins Dasein gerufen wird. „Hier sind Hoffnungen!“ jubelt er auf, „was werdet ihr aber von ihnen sehen und hören, wenn ihr nicht in euren eigenen Seelen Glanz und Glut und Morgenröten erlebt habt?“ [2]) Schon beginnt ihm auch die Gestalt des Sokrates wieder zu entschweben, den er noch eben als den Typus des freien Geistes verherrlicht hatte. Denn Sokrates war noch nicht wahrhaft frei: auch er war Pessimist, er litt am Leben, er faßte das Leben als eine Krankheit auf, wie der Umstand beweist, daß er kurz vor seinem Tode die Anweisung gab, dem Asklepios, dem Gotte der Gesundheit und der Heilkunst, einen Hahn zu opfern. Und nicht bloß Sokrates, die Griechen überhaupt waren Pessimisten, wie Nietzsche sich jetzt wieder aus seiner ersten Periode erinnert; das ist aber jetzt kein Lob mehr, sondern der stärkste Tadel, und damit kommen auch sie für ihn hinfort nicht mehr in Frage: „Wir müssen auch die Griechen überwinden!“ [3])

Ein neues Ideal steigt vor Nietzsches Blicken auf: eine Welt, in der jeder Einzelne durch eine philosophische Gesamtrechtfertigung seiner Art, zu leben und zu denken, erst zum Genusse seines Selbst gelangt. „Auch der Böse, auch der Unglückliche, auch der Ausnahme-Mensch soll seine Philosophie, sein gutes Recht, seinen Sonnenschein haben. Nicht Mitleiden mit ihnen tut not — diesen Einfall des Hochmuts müssen wir

[1]) Ebd. 230 f.
[2]) Ebd. 217.
[3]) Ebd. 264 f.

verlernen, solange auch bisher die Menschheit gerade an ihm gelernt und geübt hat — keine Beichtiger, Seelenbeschwörer und Sündenvergeber haben wir für sie aufzustellen! Sondern eine neue Gerechtigkeit tut not! Und eine neue Losung! Und neue Philosophen! Auch die moralische Erde ist rund! Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden! Auch die Antipoden haben ihr Recht des Daseins! Es gibt noch eine andere Welt zu entdecken — und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ [1]) —

Nietzsche spricht in der „Fröhlichen Wissenschaft“ einmal von der Möglichkeit, daß es in der Zukunft Menschen eines hohen Gefühls, Verkörperungen einer einzigen großen Stimmung geben könnte, wie sie jetzt höchstens einmal als Ausnahme möglich sind. „Vielleicht wäre diesen zukünftigen Seelen eben das der gewöhnliche Zustand, was bisher als die mit Schauder empfundene Ausnahme hier und da einmal in unsere Seelen eintrat: eine fortwährende Bewegung zwischen hoch und tief und das Gefühl von hoch und tief, ein beständiges Wie-auf-Treppen-Steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-Ruhen.“ [2]) Kein Zweifel: er beschrieb damit nur seine eigene Stimmung, die ihn im Hinblick auf sein Ziel erfüllte.

In dieser Stimmung erwachte jetzt in ihm auch der alte Trieb zum Dichten wieder und diktierte ihm Verse in die Feder, die unter dem Titel „Scherz, List und Rache“ als „Vorspiel in deutschen Reimen“ der „Fröhlichen Wissenschaft“ vorangesetzt sind. Sie tragen fast alle den Charakter jener heiteren, zukunftsfrohen, ja, übermütigen und ausgelassenen Stimmung, aus welcher heraus das ganze Werk geboren wurde. Nietzsche erscheint in ihnen als ein Mensch, der übervoll ist von Glück und Kostbarkeiten und bereit ist, davon an die Menschheit wegzuschenken. Aber bevor er mit seiner Verkündigung unter die Menge tritt, läßt er seine Verse gleich leicht beschwingten munteren Vögeln ausfliegen, um sein Kommen anzuzeigen und die Menschen auf die von ihm in Bereitschaft gehaltene frohe Botschaft vorzubereiten. Etwas Neues, Unerhörtes ist im Werke,

---

[1]) Ebd. 218 f.

[2]) Ebd.

scheinen sie auszudrücken und suchen sich auch wohl gleich kleinen spitzigen Pfeilen in die Herzen der Leser einzubohren, um ihre Aufmerksamkeit auf das Neue hinzulenken. Dabei sind sie meist selbst als lyrische Epigramme zu subjektiv und persönlich, um einen besonderen selbständigen Kunstwert beanspruchen zu können, ja, aus einigen von ihnen klingt auch schon eine leise Dissonanz, die auf eigentümliche Stimmungen in der Seele des Dichters hindeutet.

Welche merkwürdige innere Unruhe spricht z. B. nicht aus den Versen:

„Meine Härte."

„Ich muß weg über hundert Stufen,
Ich muß empor und hör euch rufen:
Hart bist du! Sind wir denn von Stein?"
Ich muß weg über hundert Stufen,
Und niemand möchte Stufe sein."

Oder man betrachte unter diesem Gesichtspunkte die „Ecce homo" überschriebenen Verse, in welchen Nietzsche selbst seine Geistesverwandtschaft mit Heraklit zum Ausdruck gebracht hat:

„Ja! Ich weiß, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr' ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich."

Und welch hochgeschraubtes Selbstgefühl des Propheten verrät sich nicht in den Versen „Ohne Neid":

„Ja, neidlos blickt er: und ihr ehrt ihn drum?
Er blickt sich nicht nach euren Ehren um;
Er hat des Adlers Auge für die Ferne,
Er sieht euch nicht! — er sieht nur Sterne, Sterne!"

Oder man denke an Verse, wie „Niedergang":

„Er sinkt, er fällt jetzt" — höhnt ihr hin und wieder;
Die Wahrheit ist: er steigt zu euch hernieder!

Sein Überglück ward ihm zum Ungemach,
Sein Überlicht geht eurem Dunkel nach."

Oder endlich: „Der Weise spricht":

„Dem Volke fremd und nützlich doch dem Volke,
Zieh ich des Weges, Sonne bald, bald Wolke —
Und immer über diesem Volke!"

Dritte Periode.

Die Philosophie des freien wollenden Selbst: die Kultur als das Reich des Übermenschen.

1. Die Wiederkunft des Gleichen.

Die „Fröhliche Wissenschaft“ wurde im Juli 1881 zu Sils-Maria im Engadin begonnen. Es war im August des gleichen Jahres, als Nietzsche „der erste Blitz des Zarathustragedankens, der Gedanke der ewigen Wiederkunft, aufleuchtete“. Nietzsche zeichnete ihn noch am selben Tage auf mit der Unterschrift „Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuß über dem Meere und noch viel höher über allen menschlichen Dingen.“ [1]) Er schrieb diesem Gedanken also offenbar eine ungeheure Wichtigkeit zu. Tatsächlich wurde er von ihm dermaßen überwältigt, daß er sich von Grund aus umgewandelt fühlte. Noch wagte er es nicht, den Gedanken auszudenken. Aber immer wieder zog es ihn, wie mit magischer Gewalt, zu ihm zurück, immer von neuem versuchte er, sich in gelegentlichen Notizen und Niederschriften, die im 12. Bande seiner Werke abgedruckt sind, über ihn klar zu werden. Während der ganzen Zeit der Abfassung seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ stand die ewige Wiederkunft im Hintergrunde alles seines Grübelns und Reflektierens. Wenn Nietzsche bemerkt, daß in diesem Buche „hundert Anzeichen der Nähe von etwas Unvergleichlichem“ enthalten seien, so hatte er dabei den Gedanken an sie im Sinne, und so mächtig fühlte er sich

[1]) XII. 425.

im Innersten von ihm ergriffen, daß er sich nicht enthalten konnte, den Gedanken der ewigen Wiederkunft als vorletzten Aphorismus (des vierten Buches) in die „Fröhliche Wissenschaft“ einzufügen, wo er nun ganz unvermittelt und ohne jede nähere Erklärung dasteht. Der Aphorismus ist überschrieben: „Das größte Schwergewicht“ und lautet: „Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!“ Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem „willst du dieses noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung.“

Der Aphorismus zeigt zugleich, welche philosophische Bedeutung Nietzsche dem Wiederkunftsgedanken beilegte, wie er auf ihn selbst wirkte, und welche Gründe er zur Annahme einer Wiederkunft des Gleichen hatte. Als Philosoph des Lebens, der, wie Schopenhauer, den bloßen blinden Lebensdrang für das Wesen und den Grund aller Dinge ansah, glaubte Nietzsche auch die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit dieses von ihm gleichsam substantialisierten Lebens behaupten zu müssen; und da er, als Individualist, von der unmittelbaren Identität des Ich und des Lebens überzeugt war, so hielt er es für die notwendige

Konsequenz dieser Auffassung, daß dem Ich auch ein ewiges Leben beschieden sei. Schopenhauer lehrte die Möglichkeit einer Verneinung und Aufhebung des Ich, weil er, als abstrakter Monist, das Ich nur für eine zufällige und gleichgültige Erscheinung des absoluten Weltwillens ansah. Nietzsche dagegen, der das Ich selbst unmittelbar als das Wesen und den Lebenswillen nur als Willen des Ich auffaßte, konnte eine Vernichtung des Ich so wenig zugeben, wie eine Aufhebung des substantiellen Wesens, und wußte sich über den erfahrungsmäßigen Untergang des Ich im Tode nur durch den Gedanken einer ewigen Wiederkunft des Ich und damit auch aller übrigen mit ihm verbundenen Weltzustände hinwegzusetzen.

Auf der anderen Seite läßt sich begreifen, wie der Gedanke einer solchen ewigen Wiederkehr des Lebens auf einen Nietzsche lasten mußte. Zu denken, daß es keine Erlösung vom Leben gab, daß er das gleiche Leben noch unzählige Male wieder leben, die gleichen ungeheuren Qualen immer von neuem wieder auf sich nehmen müßte, das mußte für ihn, der so tief am Leben litt, in der Tat eine furchtbare Aussicht sein. Nietzsche beachtete dabei nur das Eine nicht, daß nämlich, da wir ja kein Bewußtsein unserer früheren und späteren Lebenszustände haben, es jedesmal genau so ist, als ob wir zum ersten Male lebten. Jedenfalls haben wir keinen Grund, an der Wahrheit des Berichtes von Lou Salomé zu zweifeln, daß er von jenem Gedanken zuerst nur mit allen Anzeichen des tiefsten Entsetzens sprach und ihn nur seinen allernächsten Freunden als ein Geheimnis anvertraute, vor dessen Bewahrheitung und Bestätigung ihm unsagbar graute.[1]) Nietzsche litt namenlos unter seiner eigenen Lebenslehre, und wenn er sich in schriftlichen Aufzeichnungen über sie zur Klarheit zu bringen suchte, so geschah es in der Befürchtung, daß dasjenige, was zunächst nur eine Vermutung war, sich ihm zur Überzeugung gestalten möchte.

Anfangs dachte er daran, ob sich jene Lehre nicht vielleicht durch physikalische Erwägungen begründen lasse. „Das Maß der Allkraft“, grübelte er, „ist bestimmt, nichts Unendliches. Folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen

[1]) Lou Salomé: a. a. O. 222.

und Entwickelungen dieser Kraft auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich, d. h. die Kraft ist ewig gleich und ewig tätig: bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d. h. alle möglichen Entwickelungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwickelung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar, und die, welche aus ihr entsteht, und so vorwärts und rückwärts weiter! Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt." [1]) Indessen dieser „Beweis" befriedigte ihn doch selber nicht, und mit Recht, da er auf lauter willkürlichen Annahmen und Fiktionen aufgebaut war; oder woher will Nietzsche wissen, daß das Maß der Allkraft endlich, die Zeit dagegen unendlich sei? Er selbst wandte sich schon allerlei „Gegenhypothesen" gegen den Kreisprozeß ein, z. B. daß unsere mechanischen Gesetze vielleicht nicht ewig, die Entstehung der Qualitäten keine gesetzmäßige, die „Regel" nur eine längere Laune sei u. s. w. [2])

Nun dachte er daran, um sich hierüber völlige Gewißheit zu verschaffen, Naturwissenschaften zu studieren und zehn Jahre lang sich jeder Schriftstellerei zu enthalten, um dann, wenn er selbst einen besseren Beweis für seine Ansicht gefunden hätte, als Lehrer der „größten Lehre", der ewigen Wiederkunft, unter die Menschen zu treten. Wenig später faßte auch Rée den gleichen Entschluß, um seine moralischen Theorien naturwissenschaftlich zu fundamentieren, und führte ihn auch wirklich aus. Er wandte sich der Medizin zu und wurde Arzt. Nietzsche dagegen wurde schon durch sein körperliches Leiden an der Ausführung seines Planes verhindert. — „Ach, die Augen," klagte er im Januar 1881 in einem Brief an Rée, „ich weiß mir damit gar nicht mehr zu helfen; sie halten mich förmlich mit Gewalt ferne von der Wissenschaft." [3]) Übrigens hatte seine eigene Loslösung vom Positivismus, der sie zusammengeführt hatte, ihn damals auch schon innerlich einem Rée entfremdet, und so verlief sich nun die Freundschaft beider um jene Zeit gleichsam im Sande.

---

[1]) XII. 51.
[2]) Ebd. 58 f.
[3]) Lou Salomé: a. a. O. 130.

Mit nimmermüdem Interesse und Anteil hatte Nietzsche, wie Lou Salomé berichtet, bis dahin die Studien verfolgt, welche Rée seit 1878 unternommen hatte, um die Grundgedanken seines Buches über den Ursprung der moralischen Empfindungen weiter auszubauen und zu vertiefen. Nun konnten sie, wo Nietzsche sich inzwischen seinen eigenen Standpunkt errungen hatte, sich gegenseitig nichts mehr sein und schieden ohne Groll von einander. In dem schönen Aphorismus „Sternenfreundschaft" nahm Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft" von seinem positivistischen Freunde Abschied.[1])

Aber wenn er meinte, daß nur sein körperliches Leiden ihn von der Ausführung seines Planes, Naturwissenschaften zu studieren, abhielt, so täuschte er sich offenbar selbst. Er war längst über die Zeit hinaus, wo er noch ein neues Studium hätte beginnen können. In ihm wogte und gärte es gerade in jener Zeit von so vielen neuen Einsichten und Gedanken, die nach Gestaltung rangen, daß er sie unmöglich länger hätte bei sich verschließen und auf ihre wissenschaftliche, streng logische und exakte Begründung hätte warten können. Das galt, und zwar in erster Linie, auch von dem Gedanken der ewigen Wiederkehr.

Nietzsche hatte sich mit Besorgnis nach einer naturwissenschaftlichen Begründung dieses „Gedankens der Gedanken" umgesehen. Seine Befürchtung, es möchte sich ein unwiderleglicher exakter, physikalischer Beweis für jene Lehre finden lassen, hatte sich nicht bestätigt. Aber statt jetzt aufzuatmen und sich von einer Last befreit zu fühlen, bemächtigte sich Nietzsche nun erst recht jenes Gedankens und verleibte sich denselben als seine Überzeugung ein, gerade *weil* er nicht bewiesen werden konnte.

Darin lag entschieden etwas von Selbstquälerei, und die Frage drängt sich auf, was Nietzsche dazu bewog, sich in solcher Weise gleichsam mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Die Antwort hierauf aber kann nur sein, daß der Gedanke der ewigen Wiederkehr, der sich ihm zunächst nur als eine logische Folgerung aus seiner Annahme der unmittelbaren Identität von Ich und Leben darstellte, ihm immer mehr zu einem *gefühls-*

---

[1]) a. a. O. 212.

mäßigen Bestandteile seines Innern wurde, je gründlicher er mit der Reflexion ihm beizukommen suchte. Aus der ungeheuersten Depression und Erschöpfung seiner Vitalität durch das körperliche Leiden hatte Nietzsche sich mit unsagbarer Energie zur Bejahung dieses schlimmen Lebens durchgerungen. Wie hätte ihm nicht jetzt der Gedanke einer Verneinung und Aufhebung des Lebens als eine Preisgebung des schwer Errungenen, wie hätte ihm nicht schon die bloße Hoffnung, durch den Tod endgültig vom Leben erlöst zu werden, als eine feige Verleugnung des Lebens, als der Ausdruck einer unmännlichen Lebensverneinung erscheinen müssen! Hatte er einmal das leidvolle Leben von ganzem Herzen anerkannt, so wollte er ihm nun auch treu sein und schien ihm nur das Verlangen nach einer ewigen Wiederkehr des Lebens dem Wesen des letzteren völlig genug zu tun. Und gerade, daß dieser Gedanke furchtbar und seine Einverleibung für Nietzsche mit der äußersten Qual verknüpft war, gerade das machte ihm denselben jetzt wert. Denn er war, wie gesagt, der Ansicht, daß der heftigste Schmerz das Leben selbst am meisten fördere, und nur der Mensch erschien ihm wahrhaft groß, der imstande war, die größten Schmerzen auszuhalten und zu überwinden. Durch seine Schmerzen hatte er sich selbst zur Anerkennung des Lebens als des höchsten Prinzips der Dinge und damit zur Freiheit auch noch von den Fesseln des Verstandes durchgerungen. Wenn der Gedanke der ewigen Wiederkehr ihn selbst ganz „verwandelte und zermalmte“, lag darin nicht die sicherste Gewähr für die umwandelnde Kraft, welche diesem Gedanken innewohnte? Und wenn er selbst aus diesem Ringen mit dem furchtbarsten aller Gedanken als Sieger hervorging, warum sollte jener Gedanke nicht auch auf andere in der gleichen Weise wirken, warum sollte er nicht auch sie verwandeln, sie zur freudigen Bejahung des Lebens auch noch in seiner leidvollsten Beschaffenheit veranlassen? Das war es ja aber gerade, was der Menschheit not tat, daß sie die übergroße Empfindlichkeit gegenüber dem Leid verlernte, daß sie stark und hart wurde im Daseinskampfe und, ungeachtet aller seiner Bitterkeit, sich zu einer heroischen Anerkennung und Liebe des Daseins aufraffte.

Was sich schon so häufig bei ihm ereignet hatte, das voll-

zog sich auch jetzt wieder mit dem Gedanken der ewigen Wiederkunft: Nietzsche verallgemeinerte seine eigensten persönlichen Erfahrungen zu einem universalen Weltgesetze und bekannte sich zur Wiederkehr des Gleichen um der arterhaltenden und lebenfördernden Kraft dieses Gedankens willen, die er an sich selbst erprobt hatte. War aber der Gedanke lebenfördernd, was bedurfte es alsdann für ihn noch eines umständlichen Beweises? Die Logik ist ja nichts Ursprüngliches, sondern etwas vom Leben selbst Hervorgebrachtes und Beherrschtes: nicht die Richtigkeit oder die objektive Wahrheit einer Vorstellung, sondern ihre Nützlichkeit für das Leben entscheidet über ihre Anerkennung und Einverleibung in den Zusammenhang unserer Erkenntnisse; die Wahrheit aber ist so wenig der Wertmaßstab unserer Gedanken, daß ein Irrtum, wenn er nur das Leben fördert, besser ist, als eine absolute Wahrheit, die es schwächt. Nicht was wahr *ist*, sondern was als wahr *geglaubt* wird, tut dem Leben genug. Wenn es folglich nur gelingt, den *Glauben* an die ewige Wiederkehr zu wecken, so ist dieser Gedanke eben damit schon genug gerechtfertigt, daß er sich als lebenfördernd und nützlich ausweist.

Dies nun, den Glauben an die nützlichen Gedanken zu erwecken, dies ist die Aufgabe des Philosophen. Er hat nicht die Wahrheit als solche zu suchen, sondern wahr und falsch am Maßstabe des Lebens abzuschätzen und in das richtige Verhältnis zu setzen, d. h. er hat solche Gedanken aufzusuchen, die sich als nützlich für die Gattung erweisen; ob sie wahr sind, ist gleichgültig. Der Philosoph ist also in erster Linie nicht ein Erkennender, sondern ein Schaffender. In diesem Gedanken verschlingt sich Nietzsches Erkenntnistheorie mit seiner Lebenslehre und wird die Idee der ewigen Wiederkunft zum bestimmenden und ausgestaltenden Prinzip seiner neuen Logik.

Daß aber diese Idee wirklich zu den großen lebenfördernden Ideen gehörte, das war nun bereits Nietzsches unerschütterliche Überzeugung. Die reine Wissenschaft, die nur auf Wahrheit ausgeht, vermag dem Leben nicht zu dienen; die Wahrheit rein als solche saugt das Leben aus. Der Glaube an die Wahrheit und die Wissenschaft, die er, als Positivist, zur Herrin über das gesamte Dasein hatte machen wollen, war jetzt bei Nietzsche schon

so tief gesunken, daß er den Despotismus der Wissenschaft, die seit Jahrhunderten ahnungslos großgezogen war, jetzt geradezu für die Décadence, den Zustand der Entartung und Abschwächung aller starken und gesunden Regungen, verantwortlich machte, in welchem ihm Europa sich zu befinden schien. Die kleinen Wahrheiten, welche die Wissenschaft allein zu geben vermag, nehmen dem Leben alle Wucht und Schwere. Um ihm diese zu verleihen, muß man über die unmittelbare Erfahrung hinausgehen. Das aber tut der Gedanke der ewigen Wiederkehr, und darum ist er ein „Schwergewicht“, das auf dem Leben lastet, aber nicht um es zu zermalmen, sondern um ihm gerade erst die höchste Bedeutung und Schwungkraft zu verleihen.

So wird die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen für Nietzsche zu einer Art Ersatz für die Metaphysik und kehrt er auch damit jetzt zu seiner ersten Schopenhauerschen Periode zurück, daß er die bloße reine Erfahrung des Positivismus nicht mehr für ausreichend hält, um dem Wesen der Dinge gerecht zu werden und die richtige Stellung in der Welt ihm gegenüber einzunehmen. „Woran,“ fragt er ganz im Sinne seiner „Geburt der Tragödie“, „ging die alexandrinische Kultur zu Grunde? Sie vermochte mit all ihren nützlichen Entdeckungen und der Lust an der Erkenntnis dieser Welt doch dieser Welt, diesem Leben nicht die letzte Wichtigkeit zu geben, das Jenseits blieb wichtiger! Vielleicht wenn die Metaphysik eben dies Leben mit dem schwersten Accent trifft — dies Leben dein ewiges Leben!“ [1])

Eine neue tiefere Bedeutsamkeit der Dinge, die Nietzsche als Positivist so schmerzlich vermißt hatte, wie bitter er auch über diejenigen gespottet hatte, die überall einen besonderen Sinn in die Dinge hineinzudeuten versuchen, schien ihm jetzt mit der Lehre von der ewigen Wiederkunft erschlossen. Es war zwar keine Metaphysik im gewöhnlichen, im alten Sinne, keine Lehre von einem transzendenten Jenseits, zu welcher Nietzsche sich mit ihr bekannte; es war vielmehr eine Art „positivistischer Metaphysik“, die unmittelbare Verschmelzung eines Ewigkeitsgedankens mit dem Glauben an die

---

1) XII. 67 f.

alleinige Realität des Diesseits, der sinnlichen Erscheinungswelt. Aber gerade darin lag für Nietzsche die Größe jenes Gedankens, daß er metaphysisch war, ohne doch so zu sagen aus dem Gebiete der Physik herauszufallen.

Und es war nicht bloß ein metaphysischer, es war zugleich ein religiöser Gedanke, den Nietzsche mit der ewigen Wiederkehr verband; es war eine Art „positivistischer Religion“, wie Nietzsche dies selbst in den Worten aussprach: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als ein flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten.“ [1]) „Diese Lehre ist milde gegen die, welche nicht an sie glauben, sie hat keine Hölle und Drohungen. Wer nicht an sie glaubt, hat ein flüchtiges Leben in seinem Bewußtsein.“ [2]) Ist doch gerade dies das Wesen der Religion, daß sie diesem unserem empirischen Leben einen Ewigkeitswert verleiht, daß sie in das Leben einen Sinn hineinträgt und damit den Menschen veranlaßt, sich mitten im Endlichen zugleich als ein Unendliches zu fühlen. „Der Gedanke der ewigen Wiederkunft,“ frohlockte Nietzsche, „soll die Religion der freiesten heitersten und erhabensten Seelen sein — ein lieblicher Wiesengrund zwischen vergoldetem Eise und reinem Himmel.“ [3]) Mit ihm stellte sich Nietzsche einem Dühring an die Seite, der auch in jener Zeit als Positivist nach einem „Religionersatze“ suchte. Damit gewinnt aber auch zugleich das menschliche Handeln eine tiefere Bedeutung und eröffnete sich der Ausblick auf eine neue Ethik: „Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei allem, was du tun willst: „ist es so, daß ich es unzählige Male tun will?“ ist das größte Schwergewicht: [4]) es veranlaßt den Menschen, so zu handeln, daß er es unzählige Male wollen kann. Endlich aber, dieser Gedanke hat auch zugleich eine ästhetische Bedeutung. Ein Kunstwerk wollen wir immer wieder erleben. So soll man sein Leben

[1]) Ebd. 66 f.
[2]) Ebd. 68.
[3]) Ebd. 69.
[4]) Ebd. 64 f.

gestalten wie ein Kunstwerk, daß man vor seinen einzelnen Teilen denselben Wunsch hat.[1])

In alledem lag für Nietzsche Grund genug, den Gedanken der ewigen Wiederkunft, wenn er ihn denn schon nicht beweisen konnte, doch zu glauben. Und dieser Glaube, der ihn noch eben durch seine furchtbare Aussicht so tief erschüttert und seinen Lebensmut ganz und gar gebrochen hatte, erfüllte ihn nun auf einmal mit der freudigsten Hoffnung. Durch ihn erst fühlte sich Nietzsche wirklich als den Propheten und Verkündiger einer neuen Religion, als den Begründer einer neuen Menschheitsepoche. „In jedem Ringe des Menschendaseins", so jubelte und klang es in seinem Innern, „gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge; es ist jedesmal die Stunde des Mittags."[2]) Wieder einmal ist im Umschwung des Daseinsringes diese Stunde für die Menschheit herbeigekommen. Nietzsche selbst empfand sich als den, der da kommen sollte, der Menschheit das Ungeheure zu verkünden; von mächtigstem Ewigkeitsrausch begeistert, fühlte er sich hoch über alle gewöhnliche Wirklichkeit hinausgehoben. Noch freilich hatte er Besinnung genug, um nicht an einen allzu raschen Sieg der neuen Lehre zu glauben. „Hüten wir uns," schrieb er zur Bezähmung seiner Ungeduld, „eine solche Lehre wie eine plötzliche Religion zu lehren! Sie muß langsam einsickern, ganze Geschlechter müssen an ihr bauen und fruchtbar werden — damit sie ein großer Baum werde, der alle nachkommende Menschheit überschatte. Was sind die paar Jahrtausende, in denen sich das Christentum erhalten hat! Für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende, — lange, lange muß er klein und ohnmächtig sein."[3]) Auch wußte Nietzsche nur zu wohl, daß die ersten Vertreter einer neuen Lehre nicht immer gerade die besten zu sein pflegen. „Die Schwächeren, Leereren, Krankeren, Bedürftigeren sind die, welche die neue Infektion aufnehmen, — die ersten Anhänger

[1]) Ebd. 63.
[2]) Ebd. 426.
[3]) Ebd. 68 f.

beweisen nichts gegen eine Lehre." Trotzdem ließ er sich nicht irre machen, sondern verkündigte stolz, gegen die Leichtgläubigen und Schwärmerischen wolle er sich wohl wehren.[1])

Das alles ist nicht bloß höchst phantastisch, es ist auch von Nietzsches eigenem Standpunkte aus ohne alle ernsthafte Bedeutung. Mit Recht zwar meint Nietzsche: „Wenn die Kreiswiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen", und er erinnert daran, wie die bloße Möglichkeit der ewigen Verdammnis gewirkt habe.[2]) Allein bei seinen eigenen Voraussetzungen ist die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht einmal eine Möglichkeit, weil sie als solche zum mindesten die Annahme einer logisch gesetzmäßigen Verknüpfung der einzelnen Dinge und Weltzustände erfordern würde, die Nietzsche gerade entschieden leugnet. Man hat ihm von philosophischer Seite aus auch wohl das Antinomische in unseren Unendlichkeitsbegriffen entgegengehalten und behauptet, dieses mache als solches schon den Glauben an eine unbedingte, d. h. bewußtseins-transcendente, Wirklichkeit von Raum und Zeit unmöglich, wie sie der Annahme Nietzsches zu Grunde liegt. Indessen hat dieser Einwand doch nur vom Kantischen Standpunkt aus einen Sinn und sind die Kantischen Antinomien doch zu durchsichtige Sophismen, als daß Nietzsche sich hierdurch beirren zu lassen brauchte. Aus metaphysischem Gesichtspunkte genügt zur Wiederlegung von Nietzsches Annahme der Hinweis auf seinen Unglauben an die objektive Logik, die Unmöglichkeit, den Kreislauf der Weltprozesse aus dem bloßen Zufall zu erklären.

Aber auch die praktischen Konsequenzen, die Nietzsche aus jener Annahme zieht, sind durch die Vernunft nicht zu rechtfertigen. Nietzsche erhoffte von dem Glauben an die Wiederkehr des Gleichen eine völlige Umwandlung der Menschheit, er bildete sich ein, in ihm das bislang vermißte Fundament gefunden zu haben, um darauf eine neue Sittlichkeit zu gründen. Als ob nicht die Lehre von der ewigen

[1]) Ebd. 69.
[2]) Ebd. 65.

Wiederkehr auf den reinsten Fatalismus hinausliefe, der jeder Art von Sittlichkeit den Boden unteraus zieht! Eine versittlichende Wirkung kann doch nur ein solcher Gedanke ausüben, der in mir die Überzeugung erweckt, daß ich mit meinem Handeln wirklich etwas Neues und Wertvolles erziele. Wenn aber bei allem meinem Handeln nichts herauskommt, als was schon immer gewesen ist und noch unzählige Male genau in der gleichen Weise sich wiederholen wird, so erscheint dies eher geeignet, die Tatkraft zu lähmen und jeden Lebensmut zu unterbinden, als die sittlichen Kräfte der Menschheit zu entfesseln. Zu denken, daß alle Kraft, die ich auf die Ausbildung meiner Persönlichkeit verwende, alle Arbeit im Dienste höherer Zwecke doch eigentlich umsonst ist, insofern ich in meinem nächsten Lebenslaufe genau wieder an derselben Stelle und unter denselben Bedingungen beginnen muß und damit am Ende doch nicht weiter komme, als wie ich schon immer gekommen bin, das ist in der Tat ein so grauenhafter Gedanke, daß selbst die christliche Ansicht vom Fegefeuer daneben noch annehmbar und erquicklich erscheint. Die ganze Lehre von der ewigen Wiederkunft ist wirklich, wie Möbius sie nennt, „das Schwachsinnigste, was Nietzsche vorgebracht hat.“ [1]) Und diese Lehre warf ihn um und brachte ihn geradezu aus den Fugen! Sie versetzte ihn in einen rauschartigen Zustand und erschien ihm wie eine ungeheure geheimnisvolle Offenbarung! Durch sie fühlte er sich zu einem neuen Messias prädestiniert, mit ihr glaubte er, eine neue Menschheitsepoche heraufführen zu können! Das ist so wunderlich und unfaßbar, daß hierbei entschieden pathologische Einflüsse im Spiele gewesen sein müssen.

Nur so ist auch begreiflich, wie Nietzsche dazu kommen konnte, sich selbst für den „Ersten“ zu halten, „der diese Lehre lehren mußte“. Höchstens Heraklit, meinte er 1888, könnte zuletzt die Lehre von der ewigen Wiederkunft auch schon gelehrt haben. [2]) Aber wird nicht schon in Hölderlins von Nietzsche so hoch geschätztem „Empedokles“ auf diese Lehre mehrfach angespielt, z. B. in den Worten des Titelhelden, welche

[1]) a. a. O. 58.

[2]) Biogr. II. 105.

dieser seinem Jünger einprägt: „Geh! Fürchte nichts. Es kehret alles wieder, und was geschehen soll, ist schon geschehen?“ Und hatte nicht Nietzsche selbst auf diese Ansicht schon im Jahre 1873 als auf eine solche der Pythagoreer hingewiesen? In der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung gegen die Historie hatte er die Meinung jener Philosophen angeführt, „daß bei gleicher Konstellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche, und zwar bis aufs Einzelne und Kleine, sich wiederholen müsse.“ [1]) Er hatte damals darüber gescherzt und gemeint, daß alsdann die Astronomen wieder zu Astrologen werden müßten, und bei seinen Studien über die griechischen Philosophen mußte er oft genug hierauf gestoßen sein, denn der Glaube an die Kreisbewegung alles Geschehens, wie er aus den Lehren der Babylonier über das „große Jahr“ oder das „Weltjahr“ hervorgegangen war, kehrt bei den alten Philosophen mehrfach wieder und gehört sozusagen zu den ständigen Requisiten des antiken Denkens. Daß Nietzsche dies jetzt ganz vergessen konnte und sich selbst für den gleichsam vom Schicksal auserwählten ersten „Entdecker“ jener Lehre hielt, das deutet, wie auch Moebius meint, offenbar auf eine Störung seines Gehirnes hin, und wenn ihn der Gedanke der ewigen Wiederkunft darin bestärkte, die Erkenntnis hinter das Triebleben zurückzustellen und die Logik zu einem bloßen Geschöpf des blinden alogischen Willens herabzusetzen, so war das nur der gedankliche Ausdruck des physiologischen Prozesses, der sich in ihm selbst abspielte und seinen eigenen Intellekt dem unvernünftigen Spiele seiner Gehirnmoleküle und der von ihm entfesselten Triebe unterstellte.

Nietzsche erwartete, wie gesagt, von der Wiederkunftslehre eine vollständige Umwandlung der bisherigen Menschheit. Daß eine solche notwendig sei, das war ja die Voraussetzung seiner ganzen Kulturphilosopie überhaupt. Früher hatte er den Grund dieser Notwendigkeit in der inneren Unwahrhaftigkeit, in der Befangenheit der Menschen im Banne der Konvention, in dem Gegensatze zwischen ihrem „Inneren“ und „Äußeren“ gefunden. Jetzt, wo ihm das wahre Selbst des Einzelnen mit der Gesamt-

---

[1]) I. 298 f.

heit seiner Instinkte und Triebe zusammenfiel, erschien ihm die Unfreiheit der Menschen wesentlich als eine Erkrankung ihres Willenslebens, als Schwächung und Entartung ihrer natürlichen Triebe unter dem Einflusse der bisherigen Moral, Religion, Kunst, Wissenschaft u. s. w. Was Nietzsche in dieser Meinung bestärkte, so daß er in einem früher angeführten Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft“ die Höherentwicklung der Menschheit geleugnet und die Vermutung geäußert hatte, die Menschheit möchte am Ende ihrer Entwicklung vielleicht tiefer stehen als am Anfang,[1]) das war, so scheint es, eine Ansicht, mit welcher er um die Mitte oder gegen Ende der siebenziger Jahre bekannt geworden war, nämlich die Rassentheorie des Grafen Gobineau.[2])

In seinem „Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen“ (1855), einem Buche, das auf Wagners Empfehlung hin in den mit Bayreuth zusammenhängenden Kreisen viel gelesen wurde, wird gleichfalls die Ansicht durchgeführt, daß die Menschheit sich in einem wachsenden Zustande der Degeneration befinde. Nach Gobineau haben sich die sämtlichen heute lebenden Menschenrassen durch Vermischung der gelben, schwarzen und weißen Rasse gebildet. Dabei erweist sich die letztere als der eigentliche Träger der Kultur, so zwar, daß sie durch ihre Vermischung mit den übrigen Rassen auch diese auf eine höhere Kulturstufe emporhebt. Nun wird aber durch diese Mischung das Blut der weißen Rasse naturgemäß immer mehr verdünnt

---

[1]) Vgl. oben 299.

[2]) Vgl. Henri Lichtenberger: „Die Philosophie Fr. Nietzsches (1899). In der von ihr verfaßten Einleitung zu diesem Werke teilt Frau Förster mit, ihr Bruder habe für Gobineau eine „ganz besondere Vorliebe“ gehabt und es beklagt, daß das Schicksal ein persönliches Kennenlernen, was auch Gobineau lebhaft wünschte, verhindert habe. „Leider erinnere ich mich nicht mehr genau, wann wir zuerst: „Essai sur l'inégalité des races humaines“ und „La renaissance“ kennen gelernt haben, jedenfalls muß es in einem der beiden Winter 1875/76 oder 1877/78 gewesen sein. Wir liebten und verehrten ihn zu einer Zeit, als sein Name in Deutschland noch ganz unbekannt war. Bei seinem Tode (1882) zeigte sich mein Bruder tief betrübt, weil er von diesem prachtvollen Mann immer gehofft hatte, daß er einstmals in seinen Hauptansichten mit ihm übereinstimmen würde; er empfand sich mit ihm als gleichgeartet“ (a. a. O. XLIII).

und sozusagen in immer weitere Kanäle abgeleitet. Folglich muß von einem bestimmten Zeitpunkte an, wo die Mischung einen gewissen Grad erreicht hat, ein allgemeiner Verfall der Menschheit eintreten, und die Entwickelung, die sich bis dahin in aufsteigender Linie bewegte, muß von da an mit wachsender Geschwindigkeit abwärts gehen. Das Ende dieser Entwickelung ist mithin nach Gobineau nicht das Paradies oder überhaupt ein sog. goldenes Zeitalter, wie gemütvolle Humanitätsapostel träumen, sondern ein Zustand der völligsten Entartung. Da in der Menschheit der letzten Tage das Blut der weißen Rasse das Maximum der Verdünnung und Vermischung mit dem Blute der übrigen Rassen erreicht haben wird, so wird hier folglich das ganze Dasein auf das Niveau einer einförmigen Gleichheit herabgezerrt und vermittelmäßigt sein, und es wird, wie Gobineau in dem grandiosen Schlußkapitel seines Werkes darlegt, weder große ihre Umgebung durch ihre Bedeutung überragende Individuen, noch hohe Gedanken und Taten geben.

Auf eine ähnliche Ansicht war Nietzsche auch schon früher in Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“ gestoßen. In der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung hatte er über jenes von Hartmann geschilderte „Greisenalter der Menschheit“ und die Vermittelmäßigungstheorie nicht wenig gehöhnt und die Jugend zu einem energischen Proteste gegen alle derartigen pessimistischen Zukunftsperspektiven aufgerufen. Als ihm jetzt der gleiche Gedanke bei Gobineau entgegentrat, wies er denselben jedoch nicht mehr von der Hand. War er doch inzwischen selbst aus dem Gesichtspunkte seiner neuen Lebens- und Willensphilosophie heraus auf die Annahme eines allgemeinen Verfalles der Menschheit gestoßen. Auch mußte ihm die Rassentheorie des Grafen Gobineau aus dem Grunde sympathisch sein, da er mittlerweile angefangen hatte, die physiologischen Bedingungen als Ausschlag gebenden Faktor im Geistesleben der Menschen anzusehen. Bekanntlich hatte auch auf Wagner die Gobineausche Rassentheorie einen tiefen Eindruck gemacht. Sie hatte bei ihm zu einer Modifikation seiner ganzen bisherigen Gedankenwelt geführt, wie dies besonders in den Schriften seiner letzten Jahre „Religion und Kunst“, sowie in „Heldentum und Christentum“ hervortritt. Wagner hatte sich gleichfalls den Gedanken eines

allgemeinen Verfalls der Menschheit angeeignet; allein er hatte dem Gedanken der Degeneration denjenigen der Regeneration, der Annahme einer gegenwärtigen Entartung diejenige einer zukünftigen Wiedergeburt entgegengestellt und hierfür die Menschheit in seinem letzten großen Werke zu begeistern versucht.

Auch Nietzsche konnte bei seinem eigenen hochgespannten Individualismus, bei der Entschiedenheit, womit er für das Recht des großen Menschen gegenüber der undifferenzierten Masse eintrat und darin das Ideal einer neuen Kultur erblickte, bei der trostlosen Zukunftsperspektive Gobineaus nicht stehen bleiben. Er konnte dies erst recht nicht, als der Gedanke der ewigen Wiederkunft in ihm aufblitzte und ihm damit die Aussicht auf unzählige Wiederholungen des menschheitlichen Verfallsprozesses entgegentrat. Wenn Nietzsche sich durch jenen Gedanken im ersten Augenblicke so tief niedergedrückt und zermalmt fühlte, so geschah das nicht bloß im Hinblick auf die Wiederholung seines eigenen leidvollen Lebens, sondern zugleich desjenigen der Menschheit, der er selbst zu einem neuen Glück verhelfen wollte. Allein darin lag ja auch zugleich schon die Möglichkeit enthalten, über Gobineaus Degenerationstheorie hinwegzukommen. In dem Augenblicke, wo Nietzsche die regeneratorische Bedeutung des Wiederkunftsgedankens zum Bewußtsein kam und er diesen wegen jener Bedeutung sich einverleibte, in diesem Augenblicke hatte er auch schon den evolutionistischen Pessimismus der Gobineauschen Ansicht überwunden. Wenn der Wiederkunftsgedanke das Leben fördert und auf eine Gesundung der erkrankten menschlichen Triebe hinwirkt, dann verliert die Aussicht auf die Zukunft der Menschheit ihre Schrecken, dann muß es möglich sein, den Verfallsprozeß oder die Dekadenz, wie Nietzsche denselben nennt, nicht bloß aufzuhalten, sondern ihn zugleich in sein Gegenteil, einen Entwickelungsprozeß der Menschheit zu einer höheren Daseinsstufe, als der gegenwärtigen, umzuwandeln.[1])

---

[1]) Das Verdienst, auf das Verhältnis Nietzsches zu Gobineau zuerst hingewiesen zu haben, gebührt Eugen Kretzer: „Gobineau, Nietzsche, Chamberlain“ in der „Frankf. Ztg.“ 22. Juli 1902. Vgl. dessen Buch über „Gobineau“ (1902).

2. Der Übermensch.

Der Gedanke, daß dies Leben mit allen Einzelheiten im kleinen wie im großen wiederkehrt, ist, wie gesagt, „das größte Schwergewicht“, das dem Leben überhaupt gegeben werden kann. Wer dieses nicht zu tragen vermag, der stirbt am Leben. Das ist aber alles Elende, Mißratene, Schwache, Kranke, alles, was am Leben leidet und in pessimistischer Verzweiflung mit Unmut auf das Dasein hinblickt. Ihm muß der Gedanke der ewigen Wiederkehr so fürchterlich sein, daß es unter seiner Wucht zu Grunde geht und ausstirbt. Die aber groß, stark, gesund und glücklich sind, deren Leben so wertvoll in ihrer Schätzung ist, daß sie eine Wiederkehr desselben wünschen, die werden übrig bleiben und das Leben nicht bloß rechtfertigen, sondern auch erhöhen, so wie in der Natur überall nur das Lebenskräftige übrig bleibt und dadurch die Entwickelung befördert. M. a. W. der Gedanke der ewigen Wiederkehr wirkt genau so, wie nach Darwin der Kampf ums Dasein: er führt eine natürliche Auslese der dem Leben am besten angepaßten Menschenexemplare herbei und wirkt in diesem Sinne höher bildend oder züchtend. Die Philosophen aber, welche jenen Gedanken verkünden und darauf bedacht sind, ihn jedem Einzelnen einzuverleiben, sind als Schaffende zugleich die großen Menschheitszüchter. Der Mensch muß den Gedanken der ewigen Wiederkehr beseligend finden, um ihn ertragen und sich einverleiben zu können; dazu aber muß er selbst ein anderer, größerer, vollkommenerer, dazu muß der Mensch zum Übermenschen werden. Nur der veränderte, vergrößerte Mensch kann die ewige Wiederkehr wünschen; nur der Gedanke der ewigen Wiederkehr kann den Menschen vergrößern und den Übermenschen schaffen: diese Sätze gehören so eng zusammen, daß sie nur die beiden Seiten eines und desselben Gedankens bilden. Und zwar bedarf es hierzu durchaus keiner geräuschvollen Verkündigung oder äußerlichen Umwälzung: ganz von selbst vielmehr befördert diese Lehre die Züchtung des Menschen zum Übermenschen. „Die nicht daran Glaubenden,“ meint Nietzsche, „müssen ihrer Natur nach endlich aussterben. Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig: unter

solchen aber ist ein Zustand möglich, an den noch kein Utopist gereicht hat." [1])

So versucht Nietzsche, vermittelst Darwinistischer Erwägungen über das Trostlose des Dekadenzgedankens hinwegzukommen, und die Lehre der ewigen Wiederkehr verliert nicht bloß das ihr selbst anhaftende Schreckliche, sondern muß auch noch dazu dienen, ihn von dem Pessimismus der Gobineauschen Rassentheorie zu befreien. Diese Lehre ist nun das Mittel, der Übermensch das Ziel der neuen Kultur. Dabei faßt Nietzsche die Menschheitszüchtung zunächst offenbar ganz naturalistisch als Übergang der Menschenart zu einer höheren Art auf. Er ist überzeugt: der Mensch hat die Möglichkeiten seiner Entwickelungen noch nicht erschöpft, wie die meisten Tiergattungen: er verändert sich noch, ist noch im Werden. Auf experimentellem Wege, meint er, müßte die Wahrheit des Darwinismus festgestellt, es müßten Versuche auf tausende von Jahren hin eingeleitet werden, ja, Nietzsche erörtert sogar die Möglichkeit, „Affen zu Menschen zu erziehen": „Jene Naturprozesse der Züchtung des Menschen zum Beispiel, welche jetzt grenzenlos langsam und ungeschickt geübt wurden, könnten von den Menschen in die Hand genommen werden: und die alte Tölpelhaftigkeit der Rassen, Rassenkämpfe, Nationalfieber und Personeneifersuchten könnte, mindestens in Experimenten, auf kleine Zeiten zusammengedrängt werden. Es könnten ganze Teile der Erde sich dem bewußten Experimente weihen." [2])

Allein auf eine solche experimentelle Bestätigung seiner Lehre vom Übermenschen konnte Nietzsche doch nicht warten. Er bedurfte des Übermenschen, um das Leben trotz der Aussicht auf eine ewige Wiederkehr aushalten zu können und über den Pessimismus seiner Annahme der Dekadenz hinwegzukommen, und er bedurfte seiner auch aus Gründen der Moral, um für seinen Kampf gegen die letztere sich vor sich selbst zu rechtfertigen.

Wir wissen: Nietzsche verneinte die bisherige heteronome Moral wegen der Freiheit des eigenen Selbst, aber er tat es,

[1]) XII. 65 f. Vgl. E. Horneffer: Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft (1900).

[2]) Ebd. 191.

nicht ohne selbst schwer unter den Wunden zu leiden, die er der Angegriffenen zufügte, und mit der Absicht, die alte Moral durch eine neue autonome Sittlichkeit auf individualistischer Basis zu ersetzen. Er wußte wohl und hatte es in der „Morgenröte" mit voller Deutlichkeit ausgesprochen, daß eine neue Moral ein neues Ziel des Handelns voraussetzt, aber da er, als radikaler Atheist und Alogist, einen immanenten Weltzweck als Richtschnur und Ziel des sittlichen Handelns nicht anerkannte, so konnte nach seiner Ansicht der Menschheit ein neues Ziel auch nur von einem anderen Menschen anempfohlen bezw. als Gesetz ihr auferlegt werden.

Nun ist aber nur ein gänzlich freier Mensch, der selbst in diesem Sinne absolut ist, imstande, ein solches Gesetz zu geben und damit die Moral im autonomen Sinne umzuwerten. Frei ist aber nur ein Mensch, der nicht bloß den Willen, sondern auch die Macht hat, ein neues Gesetz nicht bloß aufzustellen, sondern auch dessen Erfüllung durchzusetzen. An die Möglichkeit eines solchen Menschen, der an die Stelle des bisherigen Gottes treten und die Rolle der Vorsehung zu spielen berufen ist, hatte Nietzsche bei Abfassung der „Morgenröte" noch nicht gedacht. Jetzt dagegen, wo er durch den Gedanken der ewigen Wiederkehr und seine züchtende Kraft auf den Gedanken des Übermenschen geführt war, gewann auch seine Verneinung der moralischen Heteronomie ein neues Aussehen. Der Übermensch nämlich, der über den Schranken und Bedingungen des gegenwärtigen Menschtums stehende Mensch, das ist eben deshalb jener freie absolute Mensch, der dazu berufen ist, die moralische Autonomie zu begründen, das ist sozusagen der irdische Gott, der „Gottmensch", der aus seiner absoluten Freiheit und Macht heraus die Gesetze des Lebens bestimmt und als immanente Vorsehung über allem Geschehen waltet.

Bei diesem Gedanken atmete Nietzsche auf. Wir sahen, unter welchen inneren Nöten er sich selbst von dem Glauben an den transzendenten Gott der positiven Religionen losgerungen, mit welcher Erschütterung er von dem „Tode" dieses Gottes gesprochen hatte. War aber der Übermensch imstande, den alten gestorbenen Gott zu ersetzen und an dessen Stelle zu-

gleich die Funktion des moralischen Gesetzgebers und des absoluten Grundes der Sittlichkeit zu übernehmen, was bedurfte es alsdann noch des Bedauerns über den Tod des alten Gottes? Dann war damit der Kampf Nietzsches gegen die Moral und Religion vor ihm selbst gerechtfertigt, dann war der bisherige rein negative Charakter seiner praktischen Philosophie durch eine neue positive Aussicht überwunden. Man sieht, der Übermensch macht in Nietzsches Augen nicht bloß den Gedanken der ewigen Wiederkehr erträglich, sondern er dient in noch viel höherem Maße als Ersatz des alten Gottes bezw. einer objektiven über die Individuen übergreifenden Vernunft, um der moralischen Autonomie den erforderlichen gedanklichen Halt zu geben. Die moralische Autonomie verlangt, daß alle Handlungen der Individuen unmittelbar durch ihr eigenes Selbst, nicht durch den Willen und die Macht eines von ihnen verschiedenen Dritten, bedingt sein sollen. Da aber Nietzsche, als Atheist, nicht bloß den transzendenten göttlichen Gesetzgeber, sondern, als Alogist, auch die vernünftige Bestimmtheit des Selbst leugnete und dieses als blinden individuellen Willen zur Macht auffaßte, so blieb ihm gar nichts anderes übrig, um zu einer Übereinstimmung der Individuen in moralischer Beziehung und damit zu einer neuen Moral zu gelangen, als das wollende individuelle Selbst zu verabsolutieren und die Gemeinsamkeit der individuellen Handlungsweisen auf den Machtwillen des Übermenschen, d. h. des herausgesetzten verabsolutierten Selbst, zu stützen. Nietzsche bemerkte nicht, daß er in seinem Bestreben, die Menschheit von der Tyrannei einer heteronomen Moral und eines transzendenten Gottes zu befreien, ihr damit das viel schlimmere Joch eines irdischen Tyrannen über den Nacken warf. Er sah nicht, daß, wennschon ein vom Menschen verschiedener Gott immer nur eine heteronome, aber keine autonome Sittlichkeit begründen kann, ein dem Menschen gegenüberstehender Übermensch nicht einmal eine solche, sondern nur den Knechtssinn und die hündische Unterwerfung der von ihm beherrschten Masse erzwingen kann. Gewöhnt, nach Schopenhauers Vorgang die Masse überhaupt gering zu achten und all sein Interesse auf die großen Einzelnen zu konzentrieren, genügte ihm, daß wenigstens in diesen sein Ideal der Freiheit

verwirklicht sein sollte. Hatte er doch auch schon in seiner ersten Schopenhauerschen Periode die Masse nur als vorbereitende Bedingung und gleichsam als den Fußschemel oder Sockel für die Herrlichkeit des Genies und den letzteren als das eigentliche Ziel der Kultur angesehen. Wenn er jetzt die Erzeugung des Übermenschen für den Sinn der menschlichen Entwickelung erklärte, so kehrte er folglich auch damit nur zu seiner ersten Periode zurück. Ja, so sehr entsprach das Bild des Übermenschen jener Einheit des Künstlers, Philosophen und Heiligen, wie Nietzsche früher den Genius als Kulturziel bestimmt hatte, daß diese drei Momente des Ästhetischen, Philosophischen und Religiösen auch jetzt als die hervorstechendsten an ihm in die Augen fallen.

Der Übermensch hat zunächst eine ästhetische Bedeutung: er ist das Kunstwerk der Menschheit, in dem die letztere ihr eigenes Wesen so umgewandelt und verklärt hat, daß sie dieses, wie ein großes Kunstwerk, immer wieder erleben und genießen will; aber er ist zugleich der Künstler selbst, der Menschheitskünstler, der sich selbst als Kunstwerk geschaffen hat und an seiner stetigen Vervollkommnung arbeitet. Der Übermensch hat ferner eine philosophische Bedeutung: er ist das Ideal des Freigeistes, des von allen Vorurteilen und gedanklichen Fesseln freien Geistes, auf den Nietzsche in seiner zweiten positivistischen Periode allein allen Ruhm gehäuft, der aber jetzt auch noch dadurch ausgezeichnet ist, daß er nicht bloß ein Erkennender, sondern zugleich ein Schaffender, nämlich der Erfinder und Einverleiber der neuen rein subjektiven Weltgesetzlichkeit ist. Der Übermensch hat endlich auch eine religiöse Bedeutung, sofern er der Ersatz ist für den alten Gott und alle religiöse Inbrunst der Menschen, die früher auf den transzendenten Gott gerichtet war, sich nunmehr in der Sehnsucht nach dem Übermenschen entladet. In alledem aber ist der Übermensch kein anderer als Nietzsche selbst in der Einheit seines ästhetischen, philosophischen und religiösen Freiheitsstrebens, ist er dasjenige als Ideal angeschaut, was Nietzsche als das Ziel seiner eigenen unmittelbaren Freiheitssehnsucht anstrebt.

Unfähig, die erstrebte Freiheit in der Wirklichkeit unmittel-

bar zu erreichen, weil er das Selbst als Ich bestimmt und das letztere als solches niemals frei sein kann, schaut Nietzsche in visionärer Weise sein eigenes individuelles Selbst als ein von ihm verschiedenes Wesen aus sich heraus. Unfähig, in sich selbst den Gott oder das Absolute zu entdecken, durch die Beziehung worauf auch das Ich zur Freiheit gelangen kann, betrachtet er das Übermenschliche in ihm in blinder Verwechselung eines Allgemeinen mit einem Individuellen als einen Übermenschen außer ihm, auf den er alle göttlichen Ehren häuft, und dessen Verwirklichung er von der Zukunft erwartet.

Wie der Mystiker, bildet sich auch Nietzsche ein, sein Selbst, als Absolutes, in seinem Selbstbewußtsein oder Ich unmittelbar ergreifen zu können. Aber während jener sein Ich hierbei im Absoluten verschwinden läßt, weil alle seine Gedanken auf das letztere gerichtet sind, zieht Nietzsche das Absolute ins Ich hinein und sieht sich nun genötigt, da das Ich als solches doch nicht absolut ist, das vermeintliche absolute Ich aus sich heraus zu stellen und es der Zukunft zur Verwirklichung anheimzugeben. Da aber andererseits das herausgestellte, verabsolutierte und in die Zukunft gerückte Ich, doch nur sein eigenes individuelles Selbst ist, so fließt ihm das Zukunftsideal unwillkürlich doch immer wieder mit der gegenwärtigen Wirklichkeit zusammen, und das reale Ich Nietzsches oder Nietzsche als reale Persönlichkeit identifiziert sich selbst immer unwillkürlich mit dem Übermenschen, der doch erst von der Zukunft erwartet werden soll.

Es ist genau derselbe Prozeß, wie bei der ästhetischen Anschauung. Wie hier das eigene Ich des Beschauers von diesem in das Kunstwerk hineingeschaut wird und dieses erst hierdurch als ein lebendiges empfunden und in die Sphäre der ästhetischen Wirklichkeit erhoben wird, so projiziert auch Nietzsche sein eigenes unmittelbares Ich in die ästhetische Verklärung desselben im Übermenschen hinein, und dieser, der an sich nur ein ideales Kulturziel sein soll, gewinnt damit zugleich eine gegenwärtige Wirklichkeit in Nietzsche selbst und wird dem letzteren zu einem unmittelbaren Erlebnis. Damit verwirklicht sich aber in Nietzsche der gleiche Prozeß, den er in seiner „Geburt der Tragödie“ unter den Symbolen des Apollinischen und

Dionysischen zu begreifen versucht hatte. Aus dem Hinabtauchen in das eigene unmittelbare Willensleben, aus der Selbstvereinigung mit dem leidenden Wesensgrunde der Welt sollte hier das Apollinische als lustvolle ästhetische Vision hervorgehen: so ist auch das Ideal des Übermenschen für Nietzsche selbst nur das Mittel, um ihn vom Drucke des Gedankens der ewigen Wiederkehr und des von ihm entfesselten namenlosen Leidens zu befreien. Wie die Heldengestalten der hellenischen Bühne nur Masken des Dionysus sind, so ist der Übermensch nur das ideale Symbol für Nietzsches eigenes Selbst in der Überfülle seines Lebensdranges, indem sich das letztere die Vision des Übermenschen schafft, um dadurch über sein Leiden Herr zu werden. Wie aber der symbolische Vorgang auf der Bühne nach Nietzsches Ansicht doch nur dazu dient, die Zuschauer durch ihre Identifizierung mit den dargestellten Personen und ihren Schicksalen den Überschwang des Dionysischen selbst unmittelbar mitempfinden zu lassen und hierauf die tragische Wirkung beruhen sollte, so identifiziert sich auch Nietzsche selbst mit der apollinischen Vision des Übermenschen und genießt in dieser Einheit mit dem Symbol des produktiven Lebenswillens die Leiden und die Schöpferlust des letzteren unmittelbar mit. „Dionysus redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schließlich die Sprache des Dionysus“: das ist nach Nietzsche das Wesen des Tragischen. Indem er nun diese Einheit des Apollinischen und Dionysischen in sich selbst erlebt und sein eigenes Schicksal zugleich als dasjenige der ganzen Welt betrachtet, wird ihm das Leben selbst zur Tragödie, zur lustvollen Gestaltung des leidvollen Schöpferwillens. Darum leitet er seine Lebensphilosophie in der „Fröhlichen Wissenschaft“ mit den Worten ein: „Incipit tragödia“, die drohend und geheimnisvoll, wie in Flammenschrift, über dem Eingange zu seiner neuen Weltanschauung stehen.

Man sieht, die Ideen dieser neuen Weltanschauung Nietzsches sind im Grunde dieselben, wie in seiner ersten Periode. Auch damals hatte er sein eigenes Inneres aus sich herausgeschaut und sein objektiviertes Selbst mit den gegebenen Persönlichkeiten eines Schopenhauer und Wagner verschmolzen, in denen er den Genius verkörpert erblickte. Aber damals war

dies möglich gewesen, weil er den Genius wesentlich als künstlerischen verstanden hatte. Jetzt fand er für das herausgestellte Selbst in der Wirklichkeit keinen adäquaten Repräsentanten, weil der Begriff des Genius sich ihm inzwischen zum Inbegriff aller schöpferischen Kräfte überhaupt verwandelt hatte. Dadurch sah er sich genötigt, sich einen solchen objektiven Repräsentanten seines eigenen Selbst, der in der Gegenwart nicht zu finden war, zu erdichten und dessen Verwirklichung in die Zukunft zu verlegen. Auch schon früher litt der objektive Genius bei Nietzsche an einer gewissen Unbestimmtheit seines Begriffes: er war nur die Verkörperung von Nietzsches eigenem künstlerischem Schaffensdrange, ohne daß gesagt wurde, inwiefern die bloße Schöpfertätigkeit als solche das Ziel der menschlichen Kultur sein kann. Jetzt zeigt sich, daß Nietzsche in dieser Beziehnung noch nicht weiter gekommen ist: denn auch der Übermensch ist lediglich die Verkörperung von Nietzsches Schaffenssehnsucht, ohne nähere Bestimmung ihrer Bedeutung für die Kultur, die personifizierte Schöpfertätigkeit als solche, nur viel weiter, aber auch viel unbestimmter als früher aufgefaßt, weil Nietzsches eigener Schöpferdrang sich nach Abstreifung aller Schranken und Hemmungen ins Maßlose und Ungeheuerliche gesteigert hat.

Ein solcher leerer Drang deutet nun aber im Grunde doch nicht auf eine wirklich vorhandene produktive Anlage, sondern vielmehr gerade auf den Mangel einer solchen. In Nietzsche lebt offenbar eine unbezähmbare Sucht, sich schöpferisch zu betätigen, ein brennendes Verlangen nach Ruhm und Größe: er möchte etwas, gleichviel welcher Art, zustande bringen, so wunderbar, so verblüffend, so neu und eigenartig, wie es vorher noch nie dagewesen ist. Allein er kommt bei allem Tun und Reden über den bloßen blinden Drang doch nicht hinaus, es fehlt seinem produktiven Triebe, genau wie dem Willen Schopenhauers, der logische und teleogische Inhalt, und darum läßt uns auch seine Konzeption des Übermenschen im Grunde so unbefriedigt, weil in Beziehung zu ihm zwar viel vom Schaffen geredet wird, ohne daß wir recht erfahren, was denn eigentlich geschaffen werden, und wozu das Schaffen dienen soll. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, erscheint Nietzsches

Philosophie, die sich so männlich, kraftvoll und schöpferisch gebärdet, geradezu als eine Philosophie der Impotenz: wir werden durch sie an ein Weib erinnert, das sich aus allen Banden der Gesellschaft losgelöst, dem männlichen Geschlechte Todfeindschaft geschworen hat und dabei auf ihre weibliche Schöpferkraft pocht, und die doch nicht imstande ist, ohne männliche Umarmung Kinder in die Welt zu setzen.[1]) Nietzsche bildet sich ein, durch möglichste Entfesselung seines selbstischen Willens, indem er diesen von allen ihm fremden Bestandteilen reinigt, zur höchsten Produktivität zu gelangen; in viel höherem Grade als Schopenhauer verkörpert er in sich selbst den bloßen blinden Lebenswillen. Er übersieht dabei nur, daß der Wille Schopenhauers nur dadurch zur Erschaffung einer Welt gelangt, daß er sich mit dem inhaltlichen Reichtum der platonischen Ideenwelt erfüllt. Diese letztere aber erkennt Nietzsche nicht an, weil er in der Existenz eines vernünftigen Inhaltes neben dem Willen eine Beschränkung dieses letzteren glaubt erblicken zu müssen und sein Schöpferdrang zugleich einen Drang nach persönlicher Freiheit darstellt.

Im übrigen offenbart sich auch in der Idee des Übermenschen, wie gesagt, das Künstlerische als Grundfaktor in Nietzsches Wesen, und Julius Zeitler hat nicht so unrecht, in seiner Schrift über „Nietzsches Ästhetik" (1900) den Philosophen wesentlich als Künstler aufzufassen. Diese ästhetische Beschaffenheit von Nietzsches Ideal des Übermenschen kommt nun vor allem darin zum Vorschein, daß Nietzsche darauf verzichtet, eine wissenschaftliche Begründung jener Idee zu geben, und lediglich auf eine ästhetische Rechtfertigung derselben abzielt. Der Übermensch kann so wenig bewiesen werden, wie

---

[1]) Es ist in dieser Hinsicht vielleicht nicht bedeutungslos, daß Nietzsches Übermensch sich zumal in den Kreisen emanzipationslüsterner und unbefriedigter Frauen eine Anhängerschaft erworben hat und die Idee einer Züchtung des Übermenschen von dieser Seite her ganz ernsthaft diskutiert zu werden pflegt. Soweit hierbei nicht der Begriff des Übermenschen eine Umdeutung erfährt, die mit der eigentlichen Ansicht Nietzsches nichts zu tun hat, liegt dieser Hinneigung offenbar dieselbe unbewußte Sehnsucht nach schöpferischer Gestaltung zu Grunde.

die Lehre der ewigen Wiederkehr, aber er kann geglaubt werden, sowie die ewige Wiederkehr um der Zukunft der Menschheit willen geglaubt werden kann, ja, er muß, wie jene, geglaubt werden, um den Gedanken der ewigen Wiederkehr auszuhalten. Darum muß er zunächst gelehrt und verkündigt werden, muß ein Prophet, ein Philosoph auftreten, der die Menschen mit diesem Gedanken vertraut macht und dadurch seine Einverleibung herbeiführt.

Dieser Prophet und Philosoph ist natürlich kein anderer als Nietzsche selbst. Allein um den Glauben an sein Ideal bei den Menschen zu erwecken, dazu muß jener Philosoph selbst schon ein Übermensch sein, denn nur ein solcher ist, wie gesagt, imstande, seinen Glauben den Menschen als ein Gesetz aufzuerlegen. Folglich mußte Nietzsche sich noch einmal aus sich selbst gleichsam hinaussetzen und sein verabsolutiertes Ich als objektive Gestalt vor sich hinstellen, um einen Verkündiger von der erforderlichen Autorität für seine Lehre zu gewinnen. Diesem Zwecke dient die Gestalt des Zarathustra. Zarathustra ist auf der einen Seite Nietzsche selbst als prophetischer Verkündiger des Übermenschen. Auf der anderen Seite ist er schon selbst der Übermensch, den er verkündigt, und nimmt dadurch zugleich an dem idealen und poetischen Charakter teil, der dem letzteren in den Augen Nietzsches zukommt. Zarathustra ist Dichtung und Realität zugleich: wie der Mystiker in intellektueller Anschauung Gott unmittelbar zu erleben glaubt, so fließen für Nietzsche im Gedanken des Übermenschen-Zarathustra Idee und Wirklichkeit zu einer ununterschiedenen Identität zusammen. Zarathustra ist, wie Lou Salomé ihn nennt, der „Nietzsche-Übermensch", Nietzsche als Übermensch oder der „Über-Nietzsche", eine „poetische Selbstverklärung" des letzteren, „eine Wiederspiegelung und Verwandlung seiner Wesensfülle in einem gottartigen Lichtbilde",[1]) zu welcher sich der Philosoph genötigt sieht, um seiner Lehre die erforderliche Autorität zu verleihen; aber während er selbst unmittelbar nur das Geschöpf eines Dichters ist, ist doch seine Lehre zugleich mehr als Dichtung,

[1]) a. a. O. 212.

nämlich symbolische Einkleidung eines philosophischen und religiösen Gedankengehaltes, genau wie die Apokalyptik der christlichen Urgemeinden.

Indem Nietzsche sich selbst mit der Gestalt des Zarathustra identifiziert, gewinnt Zarathustra zugleich eine reale Wirklichkeit. Indem der Übermensch und Gottmensch Zarathustra mit Nietzsche verschmilzt, wird der letztere dadurch zugleich über die gewöhnliche Wirklichkeit hinausgehoben und selbst zu einer Art göttlichen Wesens. Nietzsche vermenschlicht Zarathustra, und Zarathustra vergöttlicht Nietzsche: Zarathustra ist der Schatten Nietzsches, d. h. sein eigenes innerstes Selbst, mit dem er als Wanderer bislang geheime Zwiesprache gehalten hatte, aber unter dem Einflusse seines Geisteszustandes ins Ungeheure, Übermenschliche ausgereckt, und dieser Schatten hat gleichsam Nietzsches Blut getrunken, hat dadurch Leben und Wirklichkeit erhalten, so daß sich nun Nietzsche selbst in ihm verdoppelt anschaut. Jenes Unbewußte oder Unterbewußte Nietzsches, das in der „Morgenröte" ihn angetrieben hatte, die alte Moral über den Haufen zu werfen, obschon sich sein Oberbewußtsein gegen diese Aufforderung gesträubt hatte, jener „neue Geist", der damals aus ihm gesprochen, und dessen Beglaubigung er nur im Wahnsinn hatte finden wollen, er hat sich nun in der Gestalt des Zarathustra verkörpert und seinem Normalbewußtsein als ein gleichberechtigtes, ja, höheres Wesen an die Seite gestellt. Schon droht er durch die geheimnisvolle Anziehungskraft, die er auf das normale Ich Nietzsches ausübt, das letztere ganz in sich verschwinden zu lassen und sich selbst an dessen Stelle zu setzen, schon schimmert auch durch die Selbstvergottung Nietzsches, die in seiner Identifikation mit Zarathustra zum Ausdruck kommt, der wahre Sinn jenes „neuen Geistes" als Wahnsinn hindurch. Denn zweifellos ist es der Größenwahnsinn, der hinter dieser Selbstvergottung Nietzsches steht. Indessen besitzt Nietzsche doch auch jetzt noch Besinnung genug, um die Dichtung als Dichtung zu erkennen. Noch ist ihm die poetische Einkleidung bewußterweise nur ein Eratz für den Mangel an einer wissenschaftlichen Begründung seiner Lehre und seine Unfähigkeit, eine solche zu liefern. In einem merkwürdigen Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft" erörtert er

den Ursprung der Poesie und sucht zu zeigen, wie diese anfänglich nur den Zweck hatte, auf die Götter einzuwirken und sie den Wünschen der Menschen willfähig zu machen. „Gab es," so fragt er in diesem Zusammenhange, „für die alte abergläubische Art des Menschen überhaupt etwas Nützlicheres als den Rhythmus? Mit ihm konnte man alles: eine Arbeit magisch fördern; einen Gott nötigen, zu erscheinen, nahe zu sein, zuzuhören; die Zukunft sich nach seinem Willen zurecht machen; die eigene Seele von irgend einem Übermaß entladen — ohne den Vers war man nichts, durch den Vers wurde man beinahe ein Gott. Ein solches Grundgefühl läßt sich nicht mehr völlig ausrotten — und noch jetzt nach Jahrtausende langer Arbeit in der Bekämpfung des Aberglaubens wird auch der Weiseste von uns gelegentlich zum Narren des Rhythmus, sei es auch nur darin, daß er einen Gedanken als wahrer empfindet, wenn er eine metrische Form hat und mit einem göttlichen Hopsasa daher kommt." [1]) —

Aus dieser Erwägung heraus entsprang auch bei Nietzsche selbst der Entschluß, seine neue Weltanschauung in dichterischer Form zu entwickeln und sie der Gestalt des Zarathustra in den Mund zu legen. Zarathustra scheint Nietzsche bereits in sehr früher Zeit beschäftigt zu haben; wenigstens behauptete er, diese Gestalt schon als Kind im Traume gesehen zu haben, doch wurde sie später bei ihm durch Empedokles verdrängt. Dann tauchte sie im Zusammenhange mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr im August 1881 wieder in ihm auf, um ihn nun nicht wieder loszulassen. In dem letzten Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft", nachdem er eben vorher den Gedanken der Wiederkehr dargelegt hat, bringt Nietzsche die Anfangsworte seines Zarathustrabuches, um damit auf das große Ereignis hinzudeuten, das er für die Welt in Bereitschaft hat.

Wie Nietzsche gerade darauf verfiel, Zarathustra zum Verkündiger seiner neuen Lebensphilosophie zu machen? „Ich mußte," sagt er, „einem Perser die Ehre geben: Perser haben zuerst Geschichte im großen gedacht. Eine Abfolge von Entwickelungen, jeder präsidiert ein Prophet. Jeder Prophet hat

[1]) a. a. O. 116 f.

seinen Hazar, sein Reich von tausend Jahren." [1]) In der Tat ist ja auch Zarathustra der Stifter einer Religion der Lebensbejahung und tätigen Mitarbeit am Kulturprozeß, in welcher der Kampf der Menschen mit den lebensfeindlichen Mächten im Vordergrunde steht und die Aussicht auf das Zukunftsreich einer neuen Menschheit die Kräfte anfeuert. Zarathustra ist aber auch der Vertreter der Wahrhaftigkeit als oberster Tugend. „Wahrheit reden," sagt Nietzsche, „und gut mit Pfeilen schießen: das ist die persische Tugend. Versteht man mich? Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz, in mich, das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra." [2]) Im übrigen hat der Zarathustra Nietzsches mit dem historischen Begründer der persischen Religion so gut wie nichts zu tun, sondern ist durchaus nur eine freie Schöpfung des Dichterphilosophen. Er verkörpert und verkündigt nur das Menschheitsideal, das Nietzsche aufstellt, um dadurch zur Nacheiferung anzuspornen. Er nimmt sonach in Nietzsches Bewußtsein genau die Stellung gegenüber der Gobineauschen Verfallstheorie der Menschheit ein, die Wagner seinem Parsifal zuerteilt hatte. Wie Wagner der Degeneration die Regeneration, dem Verfalle die Wiedergeburt entgegenstellt und dem Regenerationsgedanken in der Gestalt des Parsifal einen künstlerischen Ausdruck verliehen hat, so stellt Nietzsche der Dekadenz die Freiheit und Gesundheit des erkrankten Selbst und die freudige Bejahung des Lebens gegenüber und läßt sie durch Zarathustra verkündigt und verwirklicht werden. Auch Wagners Parsifal ist ja ebenso der Verkündiger des Regenerationsgedankens, wie er zugleich die wiedergeborene Menschheit selbst versinnbildlicht. In genau dem gleichen Sinne ist auch bei Nietzsche der Übermensch aus der eigenen Schaffenssehnsucht und dem Wunsche nach Überwindung der Dekadenz heraus geboren und mit der Gestalt seines Propheten Zarathustra in eines verschmolzen.

---

[1]) VI. III.

[2]) Genaueres über die Wahl Zarathustras bei G. Naumann in seinem „Zarathustra-Kommentar" (1899—1901) Bd. I.

Zarathustra und Parsifal sind Brüder. Sie stellen gleichsam die entgegengesetzten Pole dar, in welche die Reaktion gegen die Gobineausche Theorie eines zunehmenden Verfalls der Menschheit bei Nietzsche und Wagner auseinandergegangen ist. Beide, der Künstler, wie der Philosoph, predigen die Selbsterlösung an Stelle der christlichen Fremderlösung des Menschen durch einen anderen. Aber während Wagner die Selbsterlösung in monistischem Sinne als eine durch den identischen Wesensgrund aller Individuen vermittelten und darum als eine religiöse auffaßt, kennt Nietzsche das Selbst nur in der Gestalt des empirischen Ich und ist infolgedessen sein Zarathustra im Gegensatze zum Parsifal der Vertreter eines absolut irreligiösen radikalen Egoismus. Wagner läßt die Erlösung der Menschheit durch die Einsicht in die identische Wesenheit aller Individuen auf Grund des Mitleids zu stande kommen. Nietzsche dagegen verwirft das Mitleid — letzten Endes doch wohl aus keinem anderen Grunde, als gerade weil dieses nach Schopenhauer auf der Wesensidentität der eigenen Individualität mit derjenigen der übrigen Menschen beruht; dagegen aber sträubt sich Nietzsches individualistisches Selbstgefühl, und so stellt er dem altruistischen Gefühl des Mitleids den egoistischen Willen zur Macht entgegen. Um dieselbe Zeit, in welcher Wagner seinen Parsifal vollendete, entstand bei Nietzsche die Idee des Übermenschen-Zarathustra. Damit waren sie in der Tat sich beide innerlich so fremd geworden, daß Zarathustra und Parsifal geradezu als die Parole zweier entgegengesetzten Geistesrichtungen betrachtet werden können, deren Kampf vermutlich noch für lange Zeit die Menschen bewegen und das Denken derjenigen Philosophen bestimmen wird, die mit Wagner, Schopenhauer und Nietzsche am Cogito ergo sum als der Grundlage ihrer Weltanschauung festhalten.

3. „Also sprach Zarathustra."

Nietzsche hatte seine „Fröhliche Wissenschaft", wie gesagt, in der Hauptsache im Januar 1882 zu Genua vollendet. Während der ganzen folgenden Zeit scheint er von einer merkwürdigen inneren Unruhe erfaßt gewesen zu sein, die ihn rastlos von

Ort zu Ort trieb. So fuhr er anfangs April 1882 mit einem Segelschiffe nach Messina, hielt sich in Rom auf, reiste dann längere Zeit in Italien und Deutschland umher und kehrte im November nach Genua zurück. In seelischer Hinsicht war es für ihn eine recht schlimme Zeit. Er hatte auf der Reise vielen Ärger auch mit neuen Bekanntschaften auszustehen, der ihn bei seiner zunehmenden Empfindlichkeit furchtbar mitnahm. Vor allem aber fühlte er sich sehr vereinsamt. Das war nur natürlich, wo er alle gesellschaftlichen Brücken hinter sich abgebrochen hatte und fast beständig auf Reisen war. Aber Nietzsche hatte von Jugend auf eines verständnisvollen Freundes bedurft, mit dem er seine inneren Angelegenheiten teilen konnte, und konnte sich nur schwer darin finden, ein Leben ohne Freund zu führen.

Und gerade jetzt, wo sein Herz so übervoll war von neuen Gedanken und Entwürfen, sehnte er sich nach einer verständnisvollen Seele, der gegenüber er von dem, was ihn bewegte, sprechen konnte. Darum nahmen auch seine Freundschaften, die er in jener Zeit, z. B. mit Lou Salomé, schloß, gleich einen so stürmischen und vertraulichen Charakter an. Das mußte dann natürlich oft zu bitteren Enttäuschungen führen, zumal Nietzsche bei seiner übergroßen Reizbarkeit und seinem sich immer mehr steigernden Selbstgefühl bald keinen Widerspruch mehr vertragen konnte und unbedingte Zustimmung zu seinen Ideen verlangte. Dies hochgeschraubte Selbstgefühl tritt besonders auch in den Briefen aus jener Zeit hervor und findet sich gleichfalls in den persönlichen Niederschriften, die Nietzsche damals machte. So nennt er sich einmal selbst den „größten Geist" seines Zeitalters und das „erstaunlichste Gestirn, das aus seiner eigenen Nacht emporsteigt", und tröstet sich über den Mangel an Verständnis, dem sein Lebenswerk begegnet, damit, seine Gedanken beträfen zu hohe und zu ferne Dinge, um schon jetzt die nötige Wirkung ausüben zu können.[1]) „Mein Stolz," schreibt er, „ist: „ich habe eine Herkunft", — deshalb brauche ich den Ruhm nicht. In dem, was Zarathustra, Moses, Muhammed, Jesus, Plato, Brutus, Spinoza,

[1]) XII. 215.

Mirabeau bewegte, lebe ich auch schon, und in manchen Dingen kommt in mir erst reif ans Tageslicht, was embryonisch ein paar Jahrtausende brauchte. Wir sind die ersten Aristokraten in der Geschichte des Geistes — der historische Sinn beginnt erst jetzt.“ [1]) „Es lebt niemand, der mich loben dürfte.“ [2]) Im übrigen bestand Nietzsches schriftstellerische Tätigkeit während des Jahres 1882 in Aufzeichnungen von Sentenzen und Sprüchen und vor allem in Vorarbeiten für den Zarathustra, wie sie im XII. Bande seiner Schriften abgedruckt sind.

Endlich im Winter 1882/83 war das Werk so weit gediehen, daß Nietzsche an die Niederschrift desselben denken konnte. Nietzsche verlebte den Januar und Februar 1883 in jener anmutig stillen Bucht von Rapallo unweit Genua, die sich zwischen Chiavari und dem Vorgebirge Porto fino einschneidet. Seine Gesundheit war nicht die beste, der Winter kalt und überaus regnerisch, das kleine Albergo, worin er wohnte, so unmittelbar am Meere gelegen, daß die hohe See ihm nachts den Schlaf unmöglich machte und er damals zuerst regelmäßig in größeren Dosen Chloralhydrat gebrauchte. Frühmorgens stieg er in südlicher Richtung auf der herrlichen Straße nach Zoagli hin in die Höhe, an Pinien vorbei und weitaus das Meer überschauend, des Nachmittags umging er die ganze Bucht von Santa Margherita bis nach Porto fino. „Auf diesen beiden Wegen fiel mir der ganze Zarathustra ein, vor allem Zarathustra selber als Typus; richtiger er überfiel mich. Die Schlußpartie (d. h. des ersten Teils des Werkes) wurde genau in der heiligen Stunde fertig gemacht, in der Richard Wagner in Venedig starb.“ [3])

Dieser erste Teil erschien im Mai 1883 und fand so gut wie gar kein Verständnis. Nietzsche wurde dadurch sehr entmutigt, und da er sich zur gleichen Zeit mit großer Willenskraft des Chloralhydrates zu entwöhnen strebte, so war der Frühling 1883, den er in Rom verlebte, wieder ein sehr trüber. Es kam hinzu, daß Nietzsche sich durch den Fetischismus des katholischen Gottesdienstes, dem er in Rom auf Schritt und

[1]) Ebd. 216 f.
[2]) Ebd. 219.
[3]) VI. IV.

Tritt begegnete, überaus abgestoßen fühlte und es schwer empfand, als Dichter des Zarathustra, an diesem „unanständigsten Orte der Erde," wie er sich ausdrückte, mit seiner aufdringlichen Christlichkeit weilen zu müssen. Endlich mietete er sich auf der Piazza Barberini ein und dichtete hier auf einer Loggia hoch über dem genannten Platze, von wo aus man Rom übersah und tief unten die Fontana Trevi rauschen hörte, das berühmte „Nachtlied" zum Zarathustra, „jenes einsamste Lied, das je gedichtet worden ist": „Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden. Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe" u. s. w. „Um diese Zeit", schrieb Nietzsche, „ging immer eine Melodie von unsäglicher Schwermut um mich herum, deren Refrain ich in den Worten wiederfand „tot vor Unsterblichkeit." [1])

Ende Juli reiste er, von seiner Schwester begleitet, ins Engadin. Und wie er hier wieder die alte vertraute Bergluft atmete, da erwachte in ihm auch wieder die frühere Schaffenslust, und er schrieb in Sils-Maria den zweiten Teil des Zarathustrabuches, der im September 1883 erschien. Im Herbste begab er sich nach Deutschland und flüchtete sich alsdann vor dem Winter nach Nizza. Hier schuf er, durch das Klima aufs glücklichste angeregt, den dritten Teil des Werkes im Januar 1884. Derselbe erschien im Mai des Jahres. Im September begann er den vierten Teil in Zürich, arbeitete ihn im November zu Mentone näher aus und vollendete ihn im Februar 1885 zu Nizza. Dieser vierte Teil wurde zunächst nur in 40 Exemplaren gedruckt, die Nietzsche zu einem Geschenk für seine Freunde und solche, die sich um ihn verdient gemacht hatten, bestimmte, doch fanden sich nur sieben, die er dieser Ehre für würdig erachtete. Erst 1892, als mit der Erkrankung Nietzsches jede Hoffnung auf Vollendung des ganzen Werkes geschwunden war, wurde der vierte Teil der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

[1]) Ebd. v.

Nietzsche hat öfter hervorgehoben, daß er zu keinem der drei ersten Teile mehr als zehn Tage gebraucht und das Ganze in einem Zustande rauschartiger Entzückung konzipiert habe. Er liebte es, davon zu sprechen, wie er bei seinen Wanderungen bergauf und bergab von der Fülle der Gedanken förmlich überfallen worden wäre und nur hastig in sein Tagebuch mit Bleistift Notizen machen konnte, die er dann bei seiner Heimkehr bis mitten in die Nacht hinein mit Tinte niederschrieb. Es war ihm, als ob jeder Satz ihm „zugerufen" würde. Er spricht einmal von den „verschiedenen erhabenen Zuständen", die er hatte, „als Grundlage der einzelnen Kapitel" [1]) und hat selbst in seinen Lebenserinnerungen, die er unter dem Titel „Ecce homo" im Jahre 1888 verfaßt hat, den ekstatischen Zustand seines Schaffens beschrieben: „Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird, ein vollkommenes Außersichsein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt. Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit. Dies ist meine Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, daß man Jahrtausende zurückgehen muß, um Jemanden zu finden, der mir sagen darf: „Es ist auch die meine." [2])

Hiermit hängt zusammen, daß Nietzsche während dieser Zeit, wo er sich mit seinem Zarathustra beschäftigte, auch wieder eine starke Neigung zum Dichten hatte. Besonders im Sommer 1882 und im Herbst 1884 brach die poetische Stimmung bei ihm wieder mächtig hervor und gab ihm die meisten jener Gedichte ein, die später unter dem Titel „Lieder des Prinzen

[1]) XII. 427.
[2]) VI. vi f.

Vogelfrei" der neuen Ausgabe der „Fröhlichen Wissenschaft" als „Anhang" beigegeben wurden. Sie sind vielfach hervorragend durch ihre innige Verquickung von sinnlicher Anschaulichkeit und philosophischer Gedanklichkeit, doch aber von Wunderlichkeiten, bizarren Wendungen und groben Geschmacklosigkeiten so wenig frei, daß ihnen wohl kaum jemand eine besondere ästhetische Bedeutung beilegen würde, wenn sie nicht Nietzsche zum Verfasser hätten. Eine Eigentümlichkeit so mancher Dichtungen Nietzsches, worauf schon Theobald Ziegler aufmerksam gemacht hat, daß sie sich nicht auf der anfänglichen Höhe zu halten vermögen, sondern, wie in erlahmender poetischer Kraft, ins Triviale, Burleske, ja, Cynische herabsinken und nach Heinescher Manier in Selbstironie und Sarkasmus enden, tritt hier zum ersten Male deutlicher hervor.[1] Und vielleicht ist auch das nicht bedeutungslos, daß in den Gedichten, ebenso wie in den Niederschriften Nietzsches aus dieser Zeit, so viel von Vögeln, Fliegen, Schweben und Tanzen die Rede ist.

Bereits in der „Fröhlichen Wissenschaft" hatte Nietzsche seine Stimmung beschrieben als „eine fortwährende Bewegung zwischen Hoch und Tief und das Gefühl von Hoch und Tief, ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen". Wie dies schon der Titel des Werkes ausdrückte, hatte er die in ihm zusammengefaßten Aphorismen in der heitersten Stimmung, in einem Gefühle überschwänglicher Glückseligkeit niedergeschrieben. Besonders bei der Abfassung des vierten Buches der „Fröhlichen Wissenschaft" in jenem „schönsten aller Januare" 1882 war er von dieser Seligkeit erfüllt gewesen. Und diese Stimmung hörte auch nach der Vollendung jenes Werkes noch nicht wieder auf, sondern schnellte ihn aus der tiefsten Depression des Gemüts und der trübseligsten Melancholie oft plötzlich zu jenen Höhen begeisterter Entzücktheit empor, in denen er seinen Zarathustra konzipierte. Konnte hierüber vorher noch ein Zweifel sein, so lassen nun seine Angaben über die eigentümlich plötzliche Entstehung des Zarathustra und die Art der Inspiration bei ihm ganz entschieden auf eine abnorme Steigerung der Gehirntätigkeit schließen, und

[1]) Ziegler: a. a. O. 119.

die Ansicht ist nicht abzuweisen, daß wir in den erwähnten Wendungen nichts anderes als die subjektive gefühlsmäßige Abspiegelung physiologischer Vorgänge zu erblicken haben, die seine Gefühls- und Willenswelt beeinflußten. Wie man im Traum infolge eigenartiger organischer Prozesse zu fliegen und zu schweben meint, so befand sich Nietzsche zu jener Zeit gleichsam in einem beständigen Traum- oder Rauschzustande, der sein normales Körpergefühl verfälschte und mit der Aufhebung aller Empfindung von Schwere und Gleichgewicht ihm zugleich ein unendliches Glücksgefühl vermittelte. Ich weiß, schreibt er in dieser Hinsicht, daß es mein Vorrecht ist, im Traum zu fliegen: „ich erinnere mich darin nicht eines Zustandes, wo ich nicht zu fliegen vermöchte. Jede Art von Bogen und Winkeln mit einem leichten Impuls auszuführen, eine fliegende Mathematik — das ist ein so eignes Glück, daß es gewiß bei mir die Grundempfindung des Glücks auf die Dauer durchtränkt hat. Wenn es mir ganz wohl zu Mute werden will, bin ich immer in einem solchen freien Schweben, nach Oben, nach Unten, willkürlich, ohne Spannung das Eine und ohne Herablassung und Erniedrigung das Andere. „Aufschwung“ — so wie viele dies beschreiben, ist mir zu muskelhaft und gewaltsam.“ [1]) Und in Beziehung auf die Entstehung des dritten Teiles seines Zarathustrabuches heißt es: „Die Muskelbehändigkeit war bei mir immer am größten, wenn die schöpferische Kraft am reichsten floß. Der Leib ist begeistert: lassen wir die „Seele“ aus dem Spiel. Man hat mich (in der Umgegend von Nizza) oft tanzen sehen können; ich konnte damals ohne einen Begriff von Ermüdung sieben, acht Stunden auf Bergen unterwegs sein. Ich schlief gut, ich l a c h t e viel — ich war von einer vollkommenen Rüstigkeit und Geduld.“ [2])

Offenbar handelt es sich hier um jenes eigentümliche Wohlgefühl, jene merkwürdige Entfesselung gewisser körperlicher Kräfte, wie sie so häufig als erste Anzeichen einer beginnenden Gehirnkrankheit voranzugehen pflegen. Der Psychiatriker kennt diesen Zustand unter dem Namen der „Euphorie“ und pflegt ihn

---

[1]) XII. 222 f.
[2]) VI. VII.

aus dem Zerfalle bestimmter Gehirnfasern und dem damit gegebenen Wegfalle von Hemmungen zu erklären, welcher die Ausschaltung des Ermüdungsgefühls und, als Ausgleichungserscheinung, eine gesteigerte Leistung der arbeitenden Teile zur Folge hat. Die Wirkung der Paralyse gleicht in dieser Beziehung durchaus derjenigen des Alkohols, bei welcher es sich gleichfalls um eine Krankheitserscheinung, um den Wegfall von Hemmungen im Gehirn infolge von Lähmung bestimmter Teile handelt. Auch hier ist infolgedessen das Gefühl der Ermüdung aufgehoben und die Leistungsfähigkeit sowohl in intensiver, wie scheinbar auch in qualitativer Hinsicht gesteigert. „Die Richtigkeit," sagt Möbius, „wird wohl abnehmen, aber die Fixigkeit wächst, die gute Stimmung macht verwegen, so daß unerwartete Auffassungen und Wendungen erreicht werden. Handelt es sich demgemäß um Wahrheit, so kann der Alkohol nur schaden, handelt es sich um poetische Gefühle und um den Schmuck der Rede, wo es auf ein bischen Unklarheit nicht ankommt, so kann auch der Teufel helfen."[1])

Hiernach wird man kaum fehlgehen, mit Möbius den Zarathustra für das Werk eines Gehirnkranken anzusprechen. Freilich darf nicht alles Absonderliche und Pathologische in diesem Buche auf die beginnende Paralyse geschoben werden. So weist Möbius mit Recht auf die Steigerung der Nervosität bei Nietzsche infolge der schweren Migräne hin, auf den eigentümlichen, noch wenig erforschten Einfluß des Wanderlebens und der Einsamkeit, auf die Erbitterung durch persönliche Verdrießlichkeiten und die Gleichgültigkeit des Publikums, vor allem aber auf den Chloralismus Nietzsches, dessen Wirkungen dieser selbst so unangenehm an einer Verfälschung seiner ursprünglichen Gefühle verspürte, daß er sich den Gebrauch jenes Schlafmittels schon nach kurzer Zeit wieder abzugewöhnen suchte. Nietzsche hatte hierbei jene seltsamen Haßgefühle im Sinne, die, wie er meinte, durch den Gebrauch des Chlorals in ihm hervorgerufen wurden. Tatsächlich lassen auch seine Niederschriften aus jener Zeit eine Fälschung des Gefühls erkennen. Schon frühzeitig zeigt sich bei Nietzsche eine gewisse Vorliebe für die „agonale",

[1]) Moebius a. a. O. 61.

im Widerstreite der Kräfte sich betätigende Natur der Dinge, wie Heraklit dieselbe bestimmt hat. Der „Kampf ums Dasein“ als solcher war eine ihm durchaus vertraute Vorstellung und er liebte es, den schrecklichen Untergrund alles Lebens zu betonen und besonders auf die Bedeutung der Grausamkeit im menschlichen Triebleben hinzuweisen, das Wilde, Überwältigende, Furchteinflößende der Welt zu unterstreichen und seine Wendungen und Bilder aus dem Raubtierleben und der Wildnis mit ihrer ungebändigten Naturhaftigkeit herzunehmen. Hierauf mag er durch die pessimistische Betrachtungsweise Schopenhauers gebracht sein. Auffällig dagegen und eine offenbare Gefühlsverfälschung ist es, wenn Nietzsche von jetzt an mehr und mehr dazu neigt, den Begriffen des Starken und Überlegenen mit demjenigen des Bösen zu vertauschen und das Böse ins Grausame, Listige, Tückische, Verschlagene, Rachsüchtige und Katzenhafte umzudeuten. Dies ist der Zug, den Max Klinger in seine bekannte Nietzschebüste hineingelegt hat. Schon der Titel des Vorspiels in Versen „Scherz, List und Rache“ deutet auf diese eigentümliche Begriffsverschiebung hin, aber auch in den Gedichten Nietzsches selbst macht sich dieselbe hin und wieder bemerklich, um dann schließlich in der Verherrlichung einer menschlichen Bestie, wie Cesare Borgia, zu gipfeln. Normalerweise hätte es Nietzsche, als Psychologen, unmöglich verborgen bleiben können, daß alle die genannten bösartigen Triebe, weit entfernt, ein Anzeichen von Stärke und Kraft zu sein, gerade umgekehrt auf eine feige und kraftlose Gesinnung schließen lassen. Nur der Feigling und der Schwache sucht sein Ziel auf Schleichwegen und durch List zu erreichen, wie denn jene Triebe auch einen spezifisch weiblichen Charakter tragen. Es mag dahin gestellt bleiben, inwiefern das Chloral an dieser Fälschung des gesamten Gefühls schuld ist und, was bei Nietzsches tief eingewurzeltem Interesse für die Grausamkeit nahe liegt, latente Grundtriebe erregt und an die Oberfläche gebracht hat. Ganz unwahrscheinlich ist es jedenfalls, wie Frau Förster will, daß die Geisteskrankheit ihres Bruders allein durch den allzu reichlichen Gebrauch des Chlorals hervorgebracht ist. Denn erstlich scheint Nietzsche dies Mittel viel weniger gebraucht zu haben, als er es hiernach hätte tun müssen. Er bediente sich nämlich

seiner nach jenem Winter 1882/83 nur mehr in ausnahmsweisen Fällen, so daß auch alle diejenigen körperlichen Störungen, welche dies Mittel sonst zur Folge zu haben pflegt, bei ihm überhaupt nicht hervorgetreten sind. Dann aber war Nietzsche schon geisteskrank, noch ehe er das Mittel anwandte, wenn anders es richtig ist, den Ausbruch seiner Krankheit in den August 1881 zu setzen, in welchem er zuerst den Gedanken der ewigen Wiederkehr konzipierte.

Sei dem indessen, wie ihm wolle, so ist der Zarathustra jedenfalls das Erzeugnis eines abnormen Gehirns, ein Buch, aus welchem, wer hierfür Ohren hat, bereits deutlich die schneidenden Dissonanzen eines gestörten Geistes entgegenklingen. Wenn Nietzsche selbst den Zarathustra sein „persönlichstes und erlebtestes“ Werk genannt hat, so ist es dies nicht bloß wegen der Identität Zarathustras und Nietzsches, sondern auch durch dasjenige, was es uns über Nietzsches Geisteszustand verrät. Unter diesem Gesichtspunkte angesehen, ist der Zarathustra vielleicht das psychologisch interessanteste Werk der gesamten Weltlitteratur. Denn es zeigt uns in den Worten und Schicksalen des Titelhelden die fortschreitende Entwickelung der Krankheit Nietzsches. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß alles in „Also sprach Zarathustra“ absonderlich und pathologisch wäre. Im Gegenteil sind wenigstens die ersten drei Teile noch verhältnismäßig normal, und was das rein Formelle des sprachlichen Ausdrucks und der poetischen Stimmungsmalerei anbetrifft, so steht Nietzsche gerade in diesem Werke erst eigentlich auf der Höhe.

Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ ist ein modernes Gegenstück zu den Evangelien. Wie diese die frohe Botschaft der Erneuerung des Menschen und eines ewigen Lebens im Jenseits enthalten, so verkündet Nietzsches Werk den Übermenschen und das ewige Leben des Menschen im Diesseits. Jene stellen dem Menschen das Himmelreich, dieses stellt ihm das Erdenreich in Aussicht. „Wachet und horcht, ihr Einsamen! Von der Zukunft her kommen Winde mit himmlischen Flügelschlägen; und an feine Ohren ergeht gute Botschaft.“[1]) Darum hat Nietzsche auch die Sprache des Zara-

[1]) VI. 113.

thustra im wesentlichen der Sprache der Bibel, zumal ihrer apokalyptischen Teile nachgebildet: „Die Sprache Luthers und die poetische Form der Bibel als Grundlage einer neuen deutschen Poesie: — das ist meine Erfindung. Das Antikisieren, das Reimwesen — alles falsch und redet nicht tief genug zu uns: oder gar der Stabreim Wagners!“ Und was er sich von der Zukunft verspricht, das ist genau sein eigener Fall: „nämlich daß einmal ein verwegener Dichterphilosoph käme, raffiniert und spätgeboren bis zum Exzeß, aber befähigt, die Sprache der Volksmoralisten und heiligen Männer von ehedem zu reden, und dies so unbefangen, so ursprünglich, so begeistert, so lustig — geradewegs, als wenn er selbst einer der Primitiven wäre; dem aber, der Ohren noch hinter seinen Ohren hat, einen Genuß ohnegleichen bietend, nämlich zu hören und zu wissen, was da eigentlich geschieht, — wie hier die gottloseste und unheiligste Form des modernen Gedankens beständig in die Gefühlssprache der Unschuld und Vorwelt zurückübersetzt wird, und in diesem Wissen den ganzen heimlichen Triumph des übermütigen Reiters mitzukosten, der diese Schwierigkeit, diesen Versbau vor sich auftürmte und über die Unmöglichkeit selbst hinweggesetzt ist.“

Diese Vermischung des Altertümlichen und des Modernen, des Primitiven und des Raffinierten, des Gottlosen und des Priesterlich-Heiligen bildet in der Tat die Grundeigentümlichkeit und den Reiz des Zarathustrabuches. Nietzsches Bilder schaffende Kraft zeigt sich hier nicht weniger den Alten gewachsen, wie seine Fähigkeit der Naturbeseelung. Jede Seite des Zarathustrabuches überrascht durch immer kühnere Gleichnisse, immer gewagtere Wendungen, immer neue, eigenartigere Bilder oft von so hoher Schönheit, daß der ästhetische Genuß nach dieser Richtung hin kaum größer sein kann. Was Nietzsche vom Traume und vom Rausche bemerkt, daß sie den Menschen in frühere Stufen der Entwickelung versetzen und sein Denken wieder auf den Zustand zurückschrauben, in welchem der Mensch seine Mythologie erfand, das bewahrheitet sich durchaus an seinem eigenen ekstatischen Zustande, worin er den Zarathustra verfaßt hat: wir befinden uns hier in einer ganz und gar mythischen Atmosphäre, wo jeder Gedanke sich alsbald in ein Bild umsetzt

und eine scheinbar ganz naive plastische Gestaltungskraft alle Gegenstände, wie mit einem Zauberstabe, in blühendes Leben verwandelt. Man nehme nur z. B. eine Stelle, wie die folgende: „Schon kommt der Abend: über das Meer her reitet er, der gute Reiter! Wie er sich wiegt, der Selige, Heimkehrende, in seinen purpurnen Sätteln!“ [1]) Oder: „Meine ungeduldige Liebe fließt über in Strömen, abwärts nach Aufgang und Niedergang. Aus schweigsamem Gebirge und Gewittern des Schmerzes rauscht meine Seele in die Täler.“ [2]) „Meine wilde Weisheit wurde trächtig auf einsamen Bergen; auf rauhen Steinen gebar sie ihr Junges, Jüngstes. Nun läuft sie närrisch durch die harte Wüste und sucht und sucht nach sanftem Rasen, meine alte wilde Weisheit.“ [3]) „Zu langsam läuft mir alles Reden — in deinen Wagen springe ich, Sturm! Und auch dich will ich noch peitschen mit meiner Bosheit! Wie ein Schrei und ein Jauchzen will ich über weite Meere hinfahren, bis ich die glückseligen Inseln finde, wo meine Freunde weilen.“ [4]) Das ist ganz mythisch im Sinne des Naturmenschen gedacht, und mythisch ist es auch, wie Nietzsche den rein-Erkennenden und bloß beschaulichen Menschen mit dem Monde vergleicht, der nächtens über die Dächer schleicht und den Liebenden lüstern in die Fenster hineinschaut: „Fromm und schweigsam wandelt er hin auf Sternenteppichen — aber ich mag alle leisetretenden Mannsfüße nicht, an denen auch nicht ein Sporen klirrt.“ Und nun geht des Mondes Liebschaft zu Ende: „Seht doch hin! Ertappt und bleich steht er da vor der Morgenröte! Denn schon kommt sie, die Glühende, — ihre Liebe zur Erde kommt! Unschuld und Schöpferbegier ist aller Sonnen-Liebe! Seht doch hin, wie sie ungeduldig über das Meer kommt! Fühlt ihr den Durst und den heißen Atem ihrer Liebe nicht? Am Meere will sie saugen und seine Tiefe zu sich in die Höhe trinken: da hebt sich die Begierde des Meeres mit tausend Brüsten. Geküßt und gesaugt will es sein vom Durste der Sonne; Luft will es werden und

[1]) VI. 451.
[2]) Ebd. 120.
[3]) Ebd. 122.
[4]) Ebd. 121.

Höhe und Fußpfad des Lichts und selber Licht! Wahrlich, der Sonne gleich liebe ich das Leben und alle tiefen Meere. Und dies heißt mir Erkenntnis: alles Tiefe soll hinauf zu meiner Höhe."

Nicht minder bedeutend, wie in der Kunst der mythischen Naturbeseelung, zeigt sich Nietzsche in der Art, wie er Gedanken in der Form von Sentenzen auszudrücken und ihnen das Gepräge von Sprüchwörtern zu geben versteht, sowie vor allem in seiner sprachschöpferischen Kraft. Vermittelst ihrer weiß er nicht bloß einzelne Begriffe anschaulich zu gestalten, sondern auch neue Worte zu prägen, die zum Teil vermutlich einen dauernden Platz in unserer Ausdrucksweise behalten werden, so z. B. wenn Zarathustra die Menge die „Viel-zu-Vielen", die Metaphysiker „Hinterweltler" oder die Menschenzukunft im Gegensatze zum Vaterlande als „Kinderland" bezeichnet und von „Nächstenliebe und Fernstenliebe", von „Freuden- und Leidenschaften", von „Vorhaß und Vorliebe" spricht.

Freilich zeigt sich gerade in dieser Beziehung zugleich ein gewisser Mangel an Selbstbeherrschung. Die Doppelausdrücke häufen sich, je weiter man im Zarathustra liest, oft sind die nebeneinander gestellten Worte nur in rein äußerlich associativer Weise zusammengekommen und, was sparsam angewandt, als Ausdruck eines sprachschöpferischen Vermögens erscheint, entartet in der allzuhäufigen Anwendung zur bloßen Unnatur und Maniriertheit, die stellenweise geradezu an Gedankenflucht erinnert. Auch vor ganz und gar geschmack-, ja, sinnlosen Ausdrücken und Wendungen schreckt Nietzsche nicht zurück, am wenigsten im vierten Teil des Zarathustrabuches, der überhaupt die deutlichsten Spuren der geistigen Erkrankung zeigt. Hier finden sich Sätze, wie: „Ward die Welt nicht eben vollkommen? Rund und reif? Oh, des goldenen runden Reifs! — wohin fliegt er wohl? Lauf ihm nach! Husch!" — man glaubt, den wahnsinnigen Lear zu hören. Das am meisten Pathologische aber sind die Lieder dieses vierten Teiles, Zarathustras „Lied der Schwermut" und „Unter Töchtern der Wüste". Daß Nietzsche derartiges nicht bloß schreiben, sondern auch noch an ihm herumfeilen und es drucken lassen konnte, das ist in der Tat wohl nur so erklärlich, wie Möbius will, daß nämlich Nietzsche

es in einem paralytischen Zustande niederschrieb und nachher das so Zustandegekommene mit einer ganz besonderen Ehrfurcht betrachtete in der Meinung, eine geheimnisvolle Offenbarung sei darin enthalten.[1])

Von Wunderlichkeiten, verdächtigen Bildern und Wendungen, sowie von seltsam erkünstelten Geschichten und Geschmacklosigkeiten sind übrigens auch die vorangehenden Teile nicht frei. Dahin gehört z. B. das Kapitel „Vom bleichen Verbrecher“ im ersten Teile, das mit seiner sonderbaren „nicht aus dem Leben genommenen, sondern wie aus weltfremden Einöden mitgebrachten gespensterhaft-abstrakten“ Vorstellungsart bei der ersten Lektüre auch Rohde erschreckte.[2]) Dahin gehört ferner die Geschichte mit dem Feuerhund und die unheimliche Traumerzählung in dem Kapitel „Der Wahrsager“ des zweiten Teiles, sowie das Gleichnis mit dem jungen Hirten, dem eine schwarze, schwere Schlange aus dem Munde hängt, und auch das sog. „andere Tanzlied“ im dritten Teile: „O Mensch gieb Acht“ mit seinen dumpfen tiefen Klängen ist nicht unverdächtig und verdankt seinen Ruhm doch wohl mehr demjenigen, was der gutwillige Leser in dasselbe hineinlegt, als der wirklichen „Tiefe“ seines Inhalts.

Daß im Zarathustra auch die eigentümlichen Haßgefühle und das Spielen mit dem Bösen, Schleichenden, Listigen, Tückischen, wieder vorkommen, versteht sich nach dem, was hierüber schon bemerkt wurde, von selbst. Vielleicht ist es in dieser Beziehung schon nicht ohne Bedeutung, daß Zarathustra-Nietzsche zwei Tiere, seine beiden aus ihm herausgesetzten stärksten Leidenschaften, zur Seite hat, nämlich den Adler, das stolzeste Tier, und die Schlange, das klügste Tier, zugleich als Symbole seiner beiden Grundlehren des Übermenschen und der ewigen Wiederkunft.[3]) Man denke z. B. an den Ausspruch: „Diesen Menschen von heute will ich nicht Licht sein. Die — will ich blenden. Blitz meiner Weisheit! stich ihnen die Augen aus!“ [4]) Oder Wehetun möchte ich denen, welchen ich leuchte,

[1]) Vgl. Möbius a. a. O. 69.
[2]) Briefe II. 571.
[3]) Ebd. 161 ff.
[4]) Ebd. 421.

berauben möchte ich meine Beschenkten — also hungere ich nach Bosheit." [1]) „Manchen Menschen darfst du nicht die Hand geben, sondern nur die Tatze, und ich will, daß deine Tatze auch Krallen habe." [2]) Hierhin gehört auch der bekannte Ausspruch: „Gehst du zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht." [3])

Natürlich fehlen im Zarathustra auch die Reden über Fliegen und Schweben nicht und machen zum Teil, ebenso wie die öfter wiederkehrenden Erzählungen von Traumerscheinungen und Halluzinationen, durchaus den Eindruck des Erlebten, z. B. wenn Zarathustra sehr erregt erwacht und sich wie ein Toller gebärdet, „als ob noch einer auf dem Lager wäre." [4]) Vor allem aber spielt das Tanzen sowie das Lachen im Zarathustra eine große Rolle, ja, das letztere hat oft geradezu den Charakter des Maniakalischen. „Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich!" [5]) „Krumm kommen alle guten Dinge ihrem Ziele nahe. Gleich Katzen machen sie Buckel, sie schnurren inwendig von ihrem nahen Glücke, — alle guten Dinge lachen. Wer aber seinem Ziele nahe kommt, der tanzt. Erhebt eure Herzen, meine Brüder, hoch, höher. Und vergeßt mir auch die Beine nicht! Erhebt eure Beine, ihr guten Tänzer, und besser noch: ihr steht auch auf dem Kopf! Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranzkrone: ich selber setzte mir diese Krone auf, ich selber sprach heilig mein Gelächter. Keinen anderen fand ich heute stark genug dazu. Zarathustra der Tänzer, Zarathustra der Leichte, der mit den Flügeln winkt, ein Flugbereiter, allen Vögeln zuwinkend, bereit und fertig, ein Seligleichtfertiger. Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranzkrone: euch, meine Brüder, werfe ich diese Krone zu! Das Lachen sprach ich heilig: ihr höheren Menschen, lernt mir — lachen." [6])

Bei dieser Beschaffenheit des Werkes ist es ein unfruchtbares Unternehmen, alles Einzelne in ihm zu kommentieren und

---

[1]) Ebd. 154.
[2]) Ebd. 93.
[3]) Ebd. 98.
[4]) Ebd. 314.
[5]) Ebd. 58.
[6]) Ebd. 427 ff.

für die erwähnten Begebenheiten, die vielfach dunklen und unbestimmten Reden Zarathustras und die offenbar als Gleichnis gemeinten Erzählungen nach einem tieferen Sinne zu suchen, wie dies z. B. Naumann in seinem „Zarathustra-Kommentar“ getan hat. Gewiß ist ja manches bloß symbolisch aufzufassen und allerlei Persönliches in das Werk hineingeheimnisst, wie denn Nietzsche selbst kein Hehl daraus gemacht hat, daß er sich im Zarathustra vielfach eine Maske vorgebunden und sich einen Spaß mit seinen Lesern erlaubt habe. Hielt er doch selbst eine Erklärung des Werkes für nötig, und findet sich doch unter seinen nachgelassenen Schriften das Bruchstück einer Vorrede zu einer Zarathustra-Erklärung oder doch zu einer Art „vorläufigem Glossarium“, in welchem er die wichtigsten Begriffe und Wortneuerungen jenes Buches im Einzelnen zu erleuchten dachte. Indessen geht in diesem selbst das Zufällige und Persönliche mit dem absichtlich Dunkeln und Geheimnisvollen so innig zusammen, daß schwer zu sagen ist, wo das eine aufhört und das andere anfängt. Eine Erklärung läuft daher nur zu leicht Gefahr, die Dinge viel zu wichtig zu nehmen und dort etwas Besonderes zu suchen, wo in Wahrheit nur entweder der Schalk oder der abnorme Geisteszustand Nietzsches ihr Spiel getrieben haben. Schließlich entbehrt doch das Werk zu sehr der wirklichen philosophischen Tiefe, als daß ein Kommentar etwas anderes tun könnte, als Nietzsches Worte nur in nüchterner prosaischer Umschreibung zu wiederholen, wie dies das Beispiel Naumanns zeigt. Wir können daher die mancherlei dunklen und zweifelhaften Stellen des Zarathustra auf sich beruhen lassen, ohne befürchten zu brauchen, daß wir dadurch, was den philosophischen Gehalt des Werkes anbetrifft, etwas Wesentliches verlieren werden. —

Was nun den Inhalt des Zarathustra selbst betrifft, so mag hier zunächst ein Wort über die landschaftliche Szenerie der in ihm sich abspielenden Vorgänge eingeschaltet werden. Darüber hat sich Naumann in seinem Kommentar des Werkes sehr eingehend ausgesprochen.[1]) Vielleicht läßt sich jedoch die Landschaft des Zarathustra nicht kürzer und treffender

[1]) a. a. O. I. 25 ff.

charakterisieren, als mit den Worten des Hölderlinschen Empedokles, womit dieser die Einsamkeit beschreibt, in welche ihn der Haß seiner Mitbürger verbannt hat:

„Es öffnen groß
Sich hier vor uns die heil'gen Elemente.
Die Mühelosen regen immergleich
In ihrer Kraft sich freudig hier um uns.
An seinen festen Ufern wallt und ruht
Das alte Meer: und das Gebirge steigt
Mit seiner Ströme Klang; es wogt und rauscht
Sein grüner Wald von Tal zu Tal hinunter,
Und oben weilt das Licht, der Äther stählt
Den Tapfern das geheimere Verlangen."

Überhaupt erinnert manches in Nietzsches Zarathustra an das Hölderlinsche Fragment, was bisher noch wenig beachtet zu sein scheint. So läßt vor allem die Gestalt des Zarathustra selbst noch deutlich die Züge des Empedokles hindurchscheinen. Aber auch die Schicksale, ja, selbst die Reden beider stimmen in wesentlichen Punkten so merkwürdig überein, daß der Zarathustra sich in gewissem Sinne als der in Nietzsche verwandelte Empedokles des Hölderlin darstellt.

Wie bei Hölderlin, so ist auch bei Nietzsche der Charakter seines Werkes ein durchaus lyrischer, ein Umstand, der offenbar auf die Grenzen der poetischen Begabung Nietzsches hinweist. Nietzsche möchte es zwar mit den Evangelien aufnehmen und die Reden Zarathustras, wie dort, aus einer zusammenhängenden Erzählung heraus sich entwickeln lassen. Allein seine epische Gestaltungsfähigkeit ist offenbar nur gering, so daß er es über einen ganz dünnen und schattenhaften äußerlichen Rahmen nicht hinausbringt. Vor allem aber leiden seine Schilderungen der Begebenheiten und Handlungen, sowie der einzelnen Personen unter der Abstraktheit und Schemenhaftigkeit seiner Darstellungsweise. Wie klar umrissen und anschaulich erscheint nicht in den Evangelien die Gestalt Jesu! Und wie blaß und verschwommen ist bei Nietzsche die Gestalt des Zarathustra! Es ist kaum möglich, sich ein Bild von ihr zu machen; sie bleibt, was sie ursprünglich war, der Schatten Nietzsches. Und auch die Unfähigkeit Nietzsches zu drama-

tischer Gestaltung, die sich früher schon bei Gelegenheit seines dramatischen Entwurfes „Empedokles" zeigte, trägt viel dazu bei, daß der erzählende Gehalt des Zarathustra so gut wie gar keinen Eindruck hinterläßt. Nietzsche nimmt wohl hin und wieder einen Anlauf zu schärferer Herausarbeitung und Zuspitzung einzelner Konflikte und sucht die Handlungen wirksam zu steigern, wie dies besonders auch die Nachträge zum Zarathustra erkennen lassen; allein der Stoff zerrinnt ihm gleichsam unter der Hand, das lyrische Arabeskenwerk überwuchert immer wieder das epische Gerüst des Ganzen, und die Schilderung der Begebenheiten verschwimmt in der alles erweichenden Atmosphäre der bloßen Stimmungslyrik.

Der Anfang des Werkes verspricht auch hier in der erwähnten Hinsicht mehr, als der Fortgang schließlich hält. „Als Zarathustra dreißig Jahre alt war, verließ er seine Heimat und den See seiner Heimat und ging in das Gebirge. Hier genoß er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz." Zarathustra ist seiner Weisheit überdrüssig. Er beschließt, wieder Mensch zu werden und von seiner Weisheit zu verschenken; dazu muß er in die Tiefe steigen: „Also begann Zarathustras Untergang." Im Walde am Fuße des Gebirges begegnet er einem alten Einsiedler, der ihm rät, nicht zu den Menschen zu gehen, sondern lieber, wie er, im Walde zu bleiben und Gott zu dienen, und Zarathustra wundert sich, daß dieser alte Heilige in seinem Walde noch nichts davon gehört hat, daß Gott tot ist. In der Stadt findet er auf dem Marktplatze viel Volks versammelt, das gekommen ist, einem Seiltänzer zuzusehen. Jenem verkündet er den Übermenschen: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!"[1] „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch — ein Seil über einem Abgrunde. Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist. Was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein

[1]) VI. 13.

Übergang und ein Untergang ist."[1]) „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer, Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist, mögen sie dahinfahren! Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde."[2])

Indessen das Volk versteht Zarathustra nicht, sondern lacht über ihn. Da schildert er ihnen ganz im Sinne Hartmanns und Gobineaus das Verächtlichste, was es gibt, nämlich den letzten Menschen. „Es ist an der Zeit, daß der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, daß der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze. Noch ist sein Boden reich genug dazu. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können. Wehe! es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinauswirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der alles klein macht. Wir haben das Glück erfunden, sagen die letzten Menschen und blinzeln. Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war, zu leben. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm, denn man braucht Wärme. Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife. Man wird nicht mehr arm und reich: beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und Eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich. Man ist klug und weiß alles, was geschehen ist. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald — sonst verdirbt es den Magen. Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesund-

[1]) Ebd. 16.
[2]) Ebd. 13 f.

heit. Wir haben das Glück erfunden, sagen die letzten Menschen und blinzeln." [1])

Aber auch jetzt versteht das Volk Zarathustra nicht, sondern haßt ihn, und besonders hassen ihn die Guten und Gerechten und die Gläubigen des rechten Glaubens und nennen ihn die Gefahr der Menge. Da verläßt er die Stadt und beschließt, sich hinfort nicht mehr an die Menge, sondern nur noch an die Einzelnen zu wenden: „Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werte, den Brecher, den Verbrecher: — das aber ist der Schaffende. Gefährten sucht der Schaffende und Miterntende: denn alles steht bei ihm reif zur Ernte. Vernichter wird man sie heißen und Verächter des Guten und Bösen. Aber die Erntenden sind es und die Feiernden. Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich zugesellen: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen zum Übermenschen. Den Einsiedlern werde ich mein Lied singen und den Zweisiedlern; und wer noch Ohren hat für Unerhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meinem Glücke. Zu meinem Ziele will ich, ich gehe meinen Gang; über die Zögernden und Saumseligen werde ich hinwegspringen. Also sei mein Gang ihr Untergang." [2])

Und nun beginnen die Reden Zarathustras und variieren in immer neuen Wendungen und Gleichnissen das Thema des Übermenschen. „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß." Aus der jetzt lebenden Menschenart soll eine neue Art, eine „Überart" sich herausentwickeln: „Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Überart" [3]), und hierzu sollen die Menschen selbst zusammen wirken. „Niemals noch gab es einen Übermenschen. Nackt sah ich beide, den größten und den kleinsten Menschen: allzuähnlich sind sie noch einander. Wahrlich, auch den größten fand ich — allzumenschlich." [4])

Damit die Menschen sich diesem Ziele, der Erschaffung des Übermenschen widmen, dazu müssen sie vor allem aufhören, ihre

[1]) Ebd. 19 f.
[2]) Ebd. 27 ff.
[3]) Ebd. 111.
[4]) Ebd. 134.

Gedanken an überirdische Wesen und Welten zu verschenken. dazu müssen sie sich ganz der Erde zuwenden und in dieser ihre Lebensaufgabe suchen. „Euer Geist und eure Tugend diene dem Sinn der Erde, meine Brüder, und aller Dinge Wert werde neu von euch gesetzt. Tausend Pfade gibt es, die noch nie gegangen sind, tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch- und Menschenerde.“ [1]) „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch. Gott ist eine Mutmaßung, aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche als euer schaffender Wille.“ [2]) Zarathustra-Nietzsche enthüllt uns hier das eigentliche Motiv seiner Gegnerschaft gegen den Gottesglauben, weil nämlich dieser die Menschen von etwas abhängig macht, was nicht unmittelbar in ihrer Macht steht: nur den Geschöpfen seines eigenen unmittelbaren Willens und Denkens aber darf der Mensch um seiner Freiheit und Selbständigkeit willen seine Kräfte widmen. „Könntet ihr einen Gott schaffen? So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen. Könntet ihr einen Gott denken? Aber dies bedeute euch Wille zur Wahrheit, daß alles verwandelt werde in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares! Eure eigenen Sinne sollt ihr zu Ende denken.“ Der Mensch allein, verkündigt Zarathustra mit dem alten griechischen Sophisten, ist das Maß und ist zugleich das Prinzip aller Dinge, oder vielmehr nicht der Mensch, sondern Zarathustra-Nietzsche — dahinter steckt doch der Größenwahnsinn: „Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare: ihr Freunde, wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.“ [3])

Nur im Schaffen allein bekundet sich die Freiheit des Menschen. Darum ist dies das Grundthema der Reden Zarathustras, daß der Mensch die ganze Welt und alle Bedingungen seines Daseins selbst schaffen soll, um als absolut in einer von

[1]) Ebd. 113.
[2]) Ebd. 123.
[3]) Ebd. f.

ihm allein abhängigen Welt zu leben. Das geschieht aber, indem er erst selbst allen Sinn und allen Wert in die Dinge hineinlegt und sich darin als Schätzender betätigt. Schätzen ist schaffen. Darin äußert sich der Wille des Menschen zur Macht, und dieser ist erst eigentlich der Ausdruck des Lebens. „Schaffen — das ist aber auch zugleich „die große Erlösung von Leiden und des Lebens Leichtwerden", und dieses kann selbst nicht ohne viel Leid und Verwandelung geübt werden. Zarathustra-Nietzsche weiß aus eigener Erfahrung, wie schmerzlich es ist, um der eigenen unmittelbaren Freiheit willen alte liebgewordene Fesseln abzustreifen: „Wahrlich durch hundert Seelen ging ich meinen Weg und durch hundert Wiegen und Geburtswehen. Manchen Abschied nahm ich schon, ich kenne die herzbrechenden letzten Stunden. Aber so will's mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder: solches Schicksal gerade — will mein Wille. Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudebringer. W o l l e n b e f r e i t: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit. Auch im Erkennen fühle ich nur meines Willens Zunge und Werdelust. Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären! Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten. Ach, meine Brüder, was gehen mich noch — die Götter an!" [1])

Aus der Verwerfung des Gottesglaubens und überhaupt aller Annahmen eines transzendenten Seins, wie die Metaphysiker, „die Hinterweltler", sie vertreten, aus der Heiligsprechung des Irdischen als solchen ergibt sich nun ferner die Gegnerschaft gegen jegliche Verachtung des Leibes. Zarathustra ist unerbittlich gegen diejenigen, die dem Leibe und damit zugleich dem Leben gram sind; sie sind Kranke und Absterbende in seinen Augen, und er wünscht, sie möchten möglichst rasch dahin fahren. Er selbst aber erhebt in seiner Verteidigung des Leibes den letzteren sogar über den Geist, ja, das Selbst, für dessen Verabsolutierung er eintritt, fällt ihm ganz mit dem Leibe als solchen zusammen, wodurch seine Lehre einen völlig

[1]) Ebd. 125 f.

materialistischen Anstrich erhält. „Leib bin ich und Seele, so redet das Kind. Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du Geist nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft. „Ich“ sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber dein Leib und seine große Vernunft, die sagt nicht „Ich“, aber tut „Ich“. Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er, und so ist mehr Vernunft in deinem Leibe als in deiner besten Weisheit.“ [1])

Wir haben diesen Materialismus Nietzsches, der sich sogar bis zu dem an Feuerbach und Karl Vogt anklingenden Satze versteigt: „Der Geist ist ein Magen“, [2]) bereits aus der persönlichen Erfahrung der Abhängigkeit seines Geisteszustandes von dem jeweiligen Zustande seines Körpers begriffen. Im Zusammenhange seiner Gedankenwelt jedoch bleibt er nichtsdestoweniger ein Widerspruch sowohl gegen Nietzsches erkenntnistheoretischen Voraussetzungen mit ihrer Betonung der Priorität des Willens und ihrer Leugnung der Substanz, wie vor allem auch gegen die Möglichkeit der Selbstbefreiung vermittelst dieses Willens. Um so besser entspricht es dagegen dem individualistischen Grundzuge seiner Lehre, wenn Zarathustra die völlige Unabhängigkeit des Selbst von fremden Ansichten und Schranken fordert und von seinen Jüngern die absolute Selbständigkeit im Denken, wie im Handeln verlangt. Das gilt vor allem auch auf dem Gebiete des sittlichen Handelns: „Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast und es deine Tugend ist, so hast du sie mit niemandem gemeinsam.“ [3]) Nur die Tugend, die im eigenen Selbste wurzelt, ist wirklich eine solche, nur die Selbstgesetzgebung, die Autonomie entscheidet über den sittlichen Wert einer Handlung. Darum rät Zarathustra, seine Tugend nicht einmal mit Namen zu nennen,

[1]) Ebd. 46 f.
[2]) Ebd. 300.
[3]) Ebd. 49.

um sich dadurch nicht mit dem Volke gemein zu machen, und sich nicht zu schämen, von ihr zu stammeln: „Das ist mein Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will ich das Gute. Nicht will ich es als eines Gottes Gesetz, nicht will ich es als eine Menschensatzung und Notdurft, kein Wegweiser sei es mir für Übererden und Paradiese. Eine irdische Tugend ist es, die ich liebe: wenig Klugheit ist darin und am wenigsten die Vernunft aller. Aber dieser Vogel baute sich bei mir das Nest: darum liebe und herze ich ihn, — nun sitzt er bei mir auf seinen goldenen Eiern." [1])

Am heftigsten wendet sich demnach Zarathustra gegen eine eudämonistische Begründung der Sittlichkeit. „Ihr wollt noch bezahlt sein, ihr Tugendhaften? Wollt Lohn für Tugend und Himmel für Erden und Ewiges für euer Heute haben? Und nun zürnt ihr mir, daß ich lehre, es gibt keinen Lohn- und Zahlmeister? Und wahrlich, ich lehre nicht einmal, daß Tugend ihr eigener Lohn ist. Ach, das ist meine Trauer: in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingelogen und nun auch in den Grund eurer Seelen, ihr Tugendhaften! Dies ist eure Wahrheit: ihr seid zu reinlich für den Schmutz der Worte: Rache, Strafe, Lohn, Vergeltung. Ihr liebt eure Tugend, wie die Mutter ihr Kind: aber wann hörte man, daß eine Mutter bezahlt sein wollte für ihre Liebe? Daß eure Tugend euer Selbst sei und nicht ein Fremdes, eine Haut, eine Bemäntelung: das ist die Wahrheit aus dem Grunde eurer Seele, ihr Tugendhaften! Aber wohl gibt es solche, denen Tugend der Krampf unter einer Peitsche heißt, und ihr habt mir zuviel auf deren Geschrei gehört! Und andre gibt es, die sind gleich Alltagsuhren, die aufgezogen wurden: sie machen ihr Tiktak und wollen, daß man Tiktak-Tugend heiße. Wahrlich, an diesen habe ich meine Lust: wo ich solche Uhren finde, werde ich sie mit meinem Spotte aufziehn — und sie sollen mir dabei noch schnurren. Und wiederum gibt es solche, die sitzen in ihrem Sumpfe und reden also heraus aus dem alten Schilfrohr: „Tugend — das ist still im Sumpfe sitzen. Wir beißen niemanden und gehen dem aus dem Wege, der beißen will; und in allem haben wir die

[1]) Ebd. f.

Meinung, die man uns gibt." Und wiederum gibt es solche, die halten es für Tugend, zu sagen „Tugend ist notwendig"; aber sie glauben im Grunde nur daran, daß Polizei notwendig ist. Aber nicht dazu kam Zarathustra, allen diesen Lügnern und Narren zu sagen: was wißt ihr von Tugend! Was könntet ihr von Tugend wissen! Sondern daß ihr, meine Freunde, der alten Worte müde würdet, welche ihr von den Narren und Lügnern gelernt habt, müde würdet der Worte: Lohn, Vergeltung, Strafe, Rache in der Gerechtigkeit, müde würdet, zu sagen: daß eine Handlung gut ist, das macht, sie ist selbstlos. Ach, meine Freunde, daß euer Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir euer Wort von Tugend." [1])

Es gibt keine Sittlichkeit, als die aus dem eigenen Selbst unmittelbar hervorgeht und ein Ausdruck ist von dessen Wesen. Darum warnt Zarathustra auch vor der Nächstenliebe, „denn eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber". „Rate ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rate ich euch zur Nächstenflucht und zur Fernstenliebe." [2]) Sich selbst allein soll der Mensch in alle seine Handlungen hineinlegen, allen Dingen den Stempel seines persönlichen Wesens aufdrücken. Indessen Zarathustra-Nietzsche weiß es aus Erfahrung, daß der Einzelne, indem er sich selbst zu finden und in der Umgebung zur Geltung zu bringen sucht, eben damit in die Vereinsamung geht und einen Weg der Trübsal wandelt, und dazu ist freilich nicht jeder fähig. So richtet er an diejenigen, die dies wollen, die Aufforderung, ihm erst ihr Recht und ihre Kraft dazu zu zeigen. „Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad? Kannst du auch Sterne zwingen, daß sie um dich sich drehen? Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist. Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine letzte Dienstbarkeit wegwarf. Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen, wie ein

[1]) Ebd. 135 ff.
[2]) Ebd. 88.

Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?" [1])

Man sieht, Zarathustra-Nietzsche will keine Proselyten machen. Er ist nicht gekommen für alle, sondern nur für die ganz wenigen, die imstande sind, die Freiheit nicht bloß zu erringen, sondern auch zu ertragen. „Ich bin," sagt er, „ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für alle," [2]) aber auch die Seinen sind eben nur diejenigen, die sich durch ihn zur eigenen Freiheit bestimmen lassen, nicht aber diejenigen, die ihm blindlings folgen. „Das — ist nun mein Weg, — wo ist der eure?" so antwortet Zarathustra denen, welche ihn „nach dem Wege" fragen. „Den Weg nämlich — den gibt es nicht." „Heerden sind nichts Gutes — auch nicht, wenn sie dir nachlaufen," [3]) lautet eine der Aufzeichnungen zum Zarathustrabuche, und in diesem Buche selbst rät Zarathustra den Seinen, von ihm fortzugehen und sich gegen ihn zu wehren. „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen? Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra. Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen, aber was liegt an allen Gläubigen! Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So tun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. Nun heiße ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren." [4])

Zarathustra-Nietzsche sieht voraus, daß man sich an seine Fersen hängen und in rein äußerlicher Weise ihn nachahmen werde: diese „Affen Zarathustras", von denen wir ja wahrlich genug in der Litteratur der letzten zehn Jahre zu sehen bekommen haben, hat er bereits selbst in dem prachtvollen Abschnitte „Vom Vorübergehen" von sich abgeschüttelt, der in seiner Schilderung der Einwohner der großen Stadt in so köstlicher Weise gewisse bedrohliche Symptome unserer Zeit, vor allem die immer mehr um sich greifende Bedientenhaftigkeit verspottet: „Sie

---

[1]) Ebd. 91 f.
[2]) Ebd. 415.
[3]) XII. 366.
[4]) VI. 114 f.

sind kalt und suchen sich Wärme bei gebrannten Wassern; sie sind erhitzt und suchen Kühle bei gefrorenen Geistern; sie sind alle siech und süchtig an öffentlichen Meinungen. Alle Lüste und Laster sind hier zu Hause; aber es gibt hier auch viele anstellige, angestellte Tugend: viel anstellige Tugend mit Schreibfingern und hartem Sitz- und Wartefleisch, gesegnet mit kleinen Bruststernen und ausgestopften steißlosen Töchtern. Es gibt hier auch viel Frömmigkeit und viel gläubige Speichelleckerei, Schmeichelbäckerei vor dem Gott der Heerscharen. Von oben her träufelt ja der Stern und der gnädige Speichel; nach oben hin sehnt sich jeder sternenlose Busen. Der Mond hat seinen Hof, und der Mond hat seine Mondkälber; zu allem aber, was vom Hofe kommt, betet das Bettelvolk und alle anstellige Betteltugend. „Ich diene, du dienst, wir dienen" — so betet alle anstellige Tugend hinauf zum Fürsten: daß der verdiente Stern sich endlich an den schmalen Busen hefte. Aber der Mond dreht sich um alles Irdische; so dreht sich auch der Fürst noch um das Allerirdischste: das aber ist das Gold der Krämer. Der Gott der Heerscharen ist kein Gott der Goldbarren; der Fürst denkt, aber der Krämer lenkt." [1])

Und nicht minder verächtlich, wie diese große Stadt, die man ja nicht weit in deutschen Landen zu suchen braucht, dünkt Zarathustra die ganze moderne Bildung überhaupt; denn sie raubt dem Einzelnen seine Eigenart, sie verhindert ihn, zu sich selbst zu kommen, und verbirgt sein Selbst hinter der Maske der Unwahrheit und Konvention. Wie Zarathustra ins Land der Bildung kommt, lacht er laut auf: „Nie sah mein Auge etwas so bunt Gesprenkeltes — hier ist ja die Heimat aller Farbentöpfe! Mit fünfzig Klecksen bemalt an Gesicht und Gliedern: so saßet ihr da zu meinem Staunen, ihr Gegenwärtigen! Und mit fünfzig Spiegeln um euch, die eurem Farbenspiele schmeichelten und nachredeten. Alle Zeiten und Völker blicken bunt aus euren Schleiern: alle Sitten und Glauben reden bunt aus euren Gebärden. Wer von euch Schleier und Überwürfe und Farben und Gebärden abzöge: gerade genug würde er übrig behalten, um die Vögel damit zu erschrecken. Dies, ja dies ist Bitternis

[1]) Ebd. 258 ff.

meinen Gedärmen, daß ich euch weder nackt, noch bekleidet aushalte, ihr Gegenwärtigen! Alles Unheimliche der Zukunft und was je verflogenen Vögeln Schauder machte, ist wahrlich heimlicher noch und traulicher als eure „Wirklichkeit". Denn so sprecht ihr: „Wirklich sind wir ganz und ohne Glauben und Aberglauben", also brüstet ihr euch — ach, auch noch ohne Brüste! Ja, wie solltet ihr glauben können, ihr Buntgesprenkelten — die ihr Gemälde seid von allem, was je geglaubt wurde. Wandelnde Widerlegungen seid ihr des Glaubens selber und aller Gedanken Gliederbrechen. Unglaubwürdige: also heiße ich euch, ihr Wirklichen. Alle Zeiten schwätzen wider einander in euren Geistern; und aller Zeiten Träume und Geschwätz waren wirklicher noch, als euer Wachsein ist. Unfruchtbar seid ihr: darum fehlt es euch an Glauben. Aber wer schaffen mußte, der hatte auch immer seine Wahrträume und Sternzeichen — und glaubte an Glauben." [1])

Mit derselben Entschiedenheit wendet sich Zarathustra gegen alles, was seinen Absichten entgegenwirkt, die wirkliche Aufgabe der Menschen verkennt, die Einzelnen im Banne ihrer bisherigen Beschränktheit festhält und ihren Willen zur Freiheit unterbindet. So spottet er über die „berühmten Weisen", die in ihrem Unglauben sich scheinbar als freie Geister gebärden und im Grunde doch nur dem Volke und seinem Aberglauben dienen: sie haben das Glück im Schrecken des Geistes nie erfahren und stehen der Wahrheit kalt gegenüber; darum können sie auch nicht mit Zarathustra gehen. So macht er sich über die Gelehrten lustig, die es ihm übel nehmen, daß er selber kein Gelehrter mehr ist, und es nicht ertragen können, daß er über ihren Köpfen wandelt und verächtlich auf ihre spezialistische Betriebsamkeit herabblickt. Gegen den Staat richtet er die bittersten Worte, den „neuen Götzen", „das kälteste aller kalten Ungeheuer", das die Viel-zu-Vielen an sich lockt und die Individuen durch die Art, wie es ihnen ihr Selbst aussaugt, vernichtet. Aber auch die Mitleidigen werden von ihm gescholten, weil auch sie den Verzicht auf das eigene Selbst zum Ausdruck bringen: „Ach, wo in der Welt geschahen größere Torheiten, als bei den

[1]) Ebd. 174 ff.

Mitleidigen? Alle große Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch — schaffen! „Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und meinen Nächsten gleich mir" — so geht die Rede aller Schaffenden. Alle Schaffenden aber sind hart." [1])

Es versteht sich von selbst, daß Zarathustra unter solchen Umständen auch die moderne Predigt der Gleichheit, wie sie ihm vor allem aus dem Lager der Sozialisten und Humanitätsapostel entgegenschallt, unerträglich dünkt. Mit Recht erblickt er in jenen seine eigentlichen Widersacher, seine schlimmsten Gegner und nennt sie „Taranteln" und „Rachsüchtige", weil sie nur deshalb für die Gleichheit aller Menschen eintreten, um die übrigen Menschen auf das gleiche niedrige Niveau herabzuziehen, das sie selbst einnehmen. „Die Menschen sind nicht gleich," verkündigt dagegen Zarathustra, „und sie sollen es auch nicht werden. Was wäre denn meine Liebe zum Übermenschen, wenn ich anders spräche? Auf tausend Brücken und Stegen sollen sie sich drängen zur Zukunft, und immer mehr Krieg und Ungleichheit soll zwischen sie gesetzt sein: so läßt mich meine große Liebe reden. Gut und Böse und Reich und Arm und Hoch und Gering und alle Namen der Werte: Waffen sollen es sein und klirrende Merkmale davon, daß das Leben sich immer wieder selbst überwinden muß. In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten — darum braucht es Höhe! Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden. Und seht mir doch, meine Freunde! Hier, wo der Tarantel Höhle ist, heben sich eines alten Tempels Trümmer aufwärts, seht mir doch mit erleuchteten Augen hin! Daß Kampf und Ungleiches auch noch in der Schönheit sei und Krieg um Macht und Übermacht; das lehrt er uns hier im deutlichsten Gleichnis. Wie sich göttlich hier Gewölbe und Bogen brechen im Ringkampfe, wie mit Licht und Schatten sie wider einander streben, die göttlich Strebenden — also sicher

---

[1]) Ebd. 130.

und schön laßt uns auch Feinde sein, meine Freunde. Göttlich wollen wir wider einander streben."[1])

Aber während Zarathustra so mit begeisterten Worten in die Zukunft weist und den Übermenschen verkündet, wird er selbst doch den Gedanken nicht los, daß seine Verheißungen ins Leere gehen, daß alles nur Dichtung sei, was er lehrt, daß er keine Bürgschaft hat für die objektive Wahrheit seiner Verkündigung — und mitten hinein in den Sieges- und Zukunftsjubel Zarathustras tönt erschütternd die Klage Nietzsches über den Mangel einer zuverlässigen Bewahrheitung seines Gedankenbauwerks. „Ihr verehrt mich," ruft Zarathustra seinen Jüngern zu, „aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, daß euch nicht eine Bildsäule erschlage!"[2]) Zarathustra weiß sich selbst als einen Dichter; „aber die Dichter lügen zu viel." Und als ein Jünger ihn fragt, warum er dies behaupte, da antwortet er: „Du fragst warum? Ich gehöre nicht zu denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf. Ist denn mein Erleben von gestern? Das ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinungen erlebe." Und sehr bezeichnend fügt er hinzu: Gewiß, wir Dichter lügen zu viel, „aber wir wissen auch zu wenig und sind schlechte Lerner: so müssen wir schon lügen. Ach, es gibt so viele Dinge zwischen Himmel und Erden, von denen sich nur die Dichter etwas haben träumen lassen. Und zumal über dem Himmel: denn alle Götter sind Dichtergleichnis, Dichter-Erschleichnis. Wahrlich, immer zieht es uns hinan — nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsere bunten Bälge und heißen sie dann Götter und Übermenschen: sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle — alle diese Götter und Übermenschen!" Nietzsche-Zarathustra steht seiner Verkündigung doch eben nicht, wie der Verfasser des Evangeliums, naiv gegenüber. Er ist doch eben ein moderner Mensch, er ist durch das Feuer der Wissenschaft hindurchgegangen; — es ist noch nicht lange her, da begeisterte er sich selbst für die Wissenschaft — in seinem Innern will die Stimme doch nicht schweigen, die nach Gründen für den Glauben verlangt, und

[1]) Ebd. 146 ff.
[2]) Ebd. 114.

verzweiflungsvoll entfährt ihm der Ruf: „Ach, wie bin ich all des Unzulänglichen müde, das durchaus Ereignis sein soll! Ach, wie bin ich der Dichter müde!“ [1])

Und auch das bekümmert Zarathustra, daß er in der Gegenwart so wenig Verständnis für seine Lehre findet. Zwar antwortet Zarathustra denen, welche sagen, daß sie noch keine Zeit für ihn hätten: „Was liegt an einer Zeit, die für Zarathustra keine Zeit hat.“ [2]) Indessen drückt es ihn doch je länger je mehr, daß die Menschen seiner neuen Verkündigung keine Stätte in ihrem Herzen aufschließen. „Ach, wohin soll ich nun steigen mit meiner Sehnsucht! Von allen Bergen schaue ich aus nach Vater- und Mutterländern. Aber Heimat fand ich nirgends. Unstät bin ich in allen Städten und ein Aufbruch an allen Toren. Fremd sind mir und ein Spott die Gegenwärtigen, zu denen mich jüngst das Herz trieb; und vertrieben bin ich aus Vater- und Mutterländern. So liebe ich allein noch meiner Kinder Land, das unentdeckte, im fernsten Meere: nach ihm heiße ich meine Segel suchen und suchen. An meinen Kindern will ich es gut machen, daß ich meiner Väter Kind bin: und an aller Zukunft diese Gegenwart.“ [3]) Denn die Gegenwart ist außerstande, Zarathustra zu verstehen. Sie hat den Sinn für das Große und Bedeutende völlig eingebüßt: „Ich gehe durch dieses Volk und halte die Augen offen: sie sind kleiner geworden und werden immer kleiner: — das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend. Sie sind nämlich auch in der Tugend bescheiden — denn sie wollen Behagen. Mit Behagen aber verträgt sich nur die bescheidene Tugend. Einige von ihnen wollen, aber die Meisten werden nur gewollt. Und diese Heuchelei fand ich unter ihnen am schlimmsten: daß auch die, welche befehlen, die Tugenden derer heucheln, welche dienen. Soviel Güte, soviel Schwäche sehe ich. Soviel Gerechtigkeit und Mitleiden, soviel Schwäche. Bescheiden ein kleines Glück umarmen — das heißen sie „Ergebung“. Tugend ist ihnen das, was bescheiden und zahm macht; damit machten sie den Wolf

---

[1]) Ebd. 186 ff.
[2]) Ebd. 247.
[3]) Ebd. 177.

zum Hunde und den Menschen selber zu des Menschen bestem Haustiere. Dies aber ist — Mittelmäßigkeit: ob es schon Mäßigkeit heißt. Ach, daß ihr alles halbe Wollen von euch abtätet und entschlossen würdet zur Trägheit, wie zur Tat! Ach, daß ihr mein Wort verstündet: tut immerhin, was ihr wollt, — aber seid erst solche, die wollen können! Liebt immerhin euren Nächsten gleich euch — aber seid erst solche, die sich selber lieben." [1])

Indessen Zarathustra weiß, daß dies für die Gegenwart in den Wind gesprochen ist. Da wendet er sich an seine Jünger: „Oh, meine Brüder, ich weihe und weise euch zu einem neuen Adel: ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft, wahrlich, nicht zu einem Adel, den ihr kaufen könntet, gleich den Krämern und mit Krämergolde; denn wenig Wert hat alles, was seinen Preis hat. Nicht woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht. Wahrlich, nicht daß ihr einem Fürsten gedient habt — was liegt noch an Fürsten! — oder dem, was steht, zum Bollwerk wurdet, daß es fester stünde! nicht daß euer Geschlecht an Höfen höfisch wurde und ihr lerntet, bunt, einem Flamingo ähnlich, lange Stunden in flachen Teichen stehn, nicht auch, daß ein Geist, den sie heilig nennen, eure Vorfahren in gelobte Länder führte, die ich nicht lobe: denn wo der schlimmste aller Bäume wuchs, das Kreuz, — an dem Lande ist nichts zu loben! — und wahrlich, wohin dieser „heilige Geist" auch seine Ritter führte, immer liefen bei solchen Zügen — Ziegen und Gänse und Kreuz- und Querköpfe voran! — Oh, meine Brüder, nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern hinaus! Vertriebene sollt ihr sein aus allen Vater- und Urväterländern! Eurer Kinder Land sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, — das unentdeckte, im fernsten Meere! Nach ihm heiße ich eure Segel suchen und suchen. An euren Kindern sollt ihr gut machen, daß ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen! Diese neue Tafel stelle ich über euch!" [2])

Freilich ist auch dieser neue Adel noch nicht das Ziel,

---

[1]) Ebd. 247 ff. 251 f.
[2]) Ebd. 296 f.

sondern nur erst die Bedingung des Übermenschen. Jenen selbst aber denkt sich Zarathustra durch Sammlung und Ausscheidung zustande kommen: „Ihr Einsamen von heute, ihr Ausscheidenden, ihr sollt einst ein Volk sein: aus euch, die ihr euch selber auswähltet, soll ein auserwähltes Volk erwachsen und aus ihm der Übermensch.“ [1]) Dazu muß jedoch die natürliche Züchtung im Sinne Darwins mithelfen, indem durch die Auswahl der besten Individuen und die Vererbung der vortrefflichsten Eigenschaften immer neue und höher geartete Menschen hervorgebracht werden. Sowenig daher Zarathustra an und für sich den Weibern hold ist — er hält sie für falsch, beschränkt und oberflächlich und meint, daß in ihnen allen ein Sklave und ein Tyrann versteckt sei: „Katzen sind immer noch die Weiber und Vögel oder besten Falls Kühe“ [2]) — so nachdrücklich tritt er doch für die Bedeutung der Ehe ein und will, daß sie im Interesse des zukünftigen Geschlechtes viel ernster genommen werde, als dies bisher meist der Fall gewesen sei. „Du bist jung und wünschest dir Kind und Ehe. Aber ich frage dich: bist du ein Mensch, der ein Kind sich wünschen darf? Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe! Einen höheren Leib sollst du schaffen, eine erste Bewegung, ein aus sich rollendes Rad — einen Schaffenden sollst du schaffen!“ Von den Ehen aber, wie sie gewöhnlich geschlossen werden, sagt Zarathustra: „Lacht mir nicht über solche Ehen! Welches Kind hätte nicht Grund, über seine Eltern zu weinen?“ [3])

So schwer nun aber auch die Gegenwart auf Zarathustra lastet: in der Hoffnung auf die Menschheitszukunft findet er immer wieder die Kraft zu einem neuen Aufschwung seiner Seele. Zweimal, verkündigt er seinen Jüngern, muß er noch wieder in die Einsamkeit zurück, bevor die Welt reif sein wird für seine Lehre; wenn er aber zum dritten Male unter die Menschen tritt, dann will er den „großen Mittag“ mit ihnen feiern: „Und das ist der große Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Tier und Übermensch und

[1]) Ebd. 114.
[2]) Ebd. 82.
[3]) Ebd. 102 f.

seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen.“ [1]) —

Der dritte Teil des Werkes bringt den Gedanken der ewigen Wiederkehr, nachdem derselbe vorher nur erst andeutungsweise hin und wieder aufgetaucht ist. [2]) Seinen „abgründlichsten Gedanken“, nennt ihn Zarathustra, und aus der Art, wie er von ihm spricht, klingt noch deutlich Nietzsches Entsetzen bei der ersten Konzeption dieses Gedankens heraus. „Ach, abgründlichster Gedanke, der du mein Gedanke bist, wann finde ich die Stärke, dich graben zu hören und nicht mehr zu zittern? Bis zur Kehle hinauf klopft mir das Herz, wenn ich dich graben höre! Dein Schweigen noch will mich würgen, du abgründlich Schweigender?“ [3]) Ein namenloses Grauen befällt jedesmal Zarathustra, sobald er sich dem Gedanken der ewigen Wiederkehr zuwendet. Er wird krank an ihm und muß seine Seele erst mit neuen Liedern heilen, um sein großes Schicksal zu ertragen, „das noch keines Menschen Schicksal war“. „Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf; ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt dich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.“ [4]) „Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Torwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd, — müssen wir nicht alle schon dagewesen sein? und wieder kommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse — müssen wir nicht ewig wiederkommen?“ [5])

So redet Zarathustra und immer leiser, denn er fürchtet sich vor seinen eigenen Gedanken. Es ist der große Überdruß am Menschen, der ihn würgt, zu denken, daß dieser Mensch ewig wiederkehren muß, dessen er müde ist, der kleine Mensch.

---

[1]) Ebd. 115.
[2]) Vgl. S. Naumann: a. a. O. I. 71 ff.
[3]) Ebd. 238.
[4]) Ebd. 317.
[5]) Ebd. 232.

„Ach, der Mensch kehrt ewig wieder! der kleine Mensch kehrt ewig wieder! Allzuklein auch der Größte! Und ewige Wiederkehr auch des Kleinsten! Ach, Ekel! Ekel! Ekel!“ [1]) Aber seine Tiere begrüßen Zarathustra als den „Lehrer der ewigen Wiederkunft“: „Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit und daß wir schon unzählige Male dagewesen sind und alle Dinge mit uns. Du lehrst, daß es ein großes Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von großem Jahr: das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehen, damit es von neuem ablaufe und auslaufe, so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten —“ und Zarathustra nimmt ihre Rede auf: „Ich komme wieder mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Größten und auch im Kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, daß ich wieder das Wort spreche vom großen Erden- und Menschenmittage, daß ich wieder den Menschen den Übermenschen verkündige. Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Los — als Verkündiger gehe ich zu Grunde!“ [2])

Und nun erhebt sich Zarathustra zur Anerkennung und Einverleibung jenes großen Gedankens und singt in ekstatischer Begeisterung sein Ja-und-Amenlied: „Das Grenzenlose braust um mich, weit hinaus glänzt mir Raum und Zeit, wohlan, wohlauf, altes Herz! Oh, wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe — dem Ring der Wiederkunft? Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, o Ewigkeit!“ [3]) —

Der vierte Teil des Werkes, der von Nietzsche als eine Art „Zwischenspiel“ gedacht ist, beginnt mit dem Honigopfer. Zarathustra ist alt geworden, sein Haar ist weiß. Wieder

---

1) Ebd. 320.
2) Ebd. 321 f.
3) Ebd. 327.

möchte er nach langer Pause von seiner Fülle austeilen und verschenken. Aber diesmal wartet er, daß die Menschen zu ihm auf seinen Berg heraufkommen sollen, und blickt sehnsüchtig in die Weite: „Hinaus, hinaus, mein Auge! o, welche vielen Meere rings um mich, welch dämmernde Menschenzukünfte! Und über mir — welch rosenrote Stille! Welch entwölktes Schweigen!" Da hört er einen langen Schrei. Ein alter Wahrsager verkündet ihm, der „höhere Mensch" schreie nach Zarathustra; das lockt diesen aus seiner Einsamkeit hinab in die Tiefe, während der alte Wahrsager in Zarathustras Höhle zurückbleibt und auf ihn wartet. Auf seinem Wege begegnet nun Zarathustra zunächst zwei Königen, die treiben einen beladenen Esel vor sich her. „Seltsam! seltsam!" sagt Zarathustra, „Wie reimt sich das zusammen? Zwei Könige sehe ich und nur e i n e n Esel!" Da machen die beiden Könige Halt, lächeln sich an und sagen zueinander: „Solcherlei d e n k t man wohl auch unter uns, aber man s p r i c h t es nicht aus." Und dann offenbaren sie Zarathustra ihre Not: „Wir s i n d nicht die Ersten und müssen es doch b e d e u t e n: dieser Betrügerei sind wir endlich satt und ekel geworden. Es giebt kein härteres Unglück in allem Menschenschicksale, als wenn die Mächtigen der Erde nicht auch die ersten Menschen sind. Da wird alles falsch und schief und ungeheuer." [1]) Zarathustra aber schickt die beiden Könige hinauf in seine Höhle.

„Und Zarathustra ging nachdenklich weiter und tiefer durch Wälder und vorbei an moorigen Gründen; wie es aber jedem ergeht, der über schwere Dinge nachdenkt, so trat er unversehens dabei auf einen Menschen." Es ist „der Gewissenhafte des Geistes", der Meister und Kenner des Blutegelgehirns, für welchen dieses Gehirn seine ganze Welt ist — wie es scheint, eine Personifikation des modernen Spezialistentums in der Wissenschaft. Auch ihn schickt Zarathustra in seine Höhle. Auf seiner ferneren Wanderung begegnet er sodann einem Zauberer, einem „zitternden alten Mann mit stieren Augen", der sich wie ein Tobsüchtiger gebärdet und ihm sein Leid vorjammert. Zarathustra aber schlägt mit seinem Stocke auf ihn

[1]) Ebd. 357 f.

los, schilt ihn Lügner, Falschmünzer und Schauspieler und erfährt von dem alten Manne, daß dieser den „Büßer des Geistes“ vor ihm spielte. Es ist Wagner, den Nietzsche in dieser Weise karrikiert. „Gesteh es nur ein,“ sagt der alte Zauberer, „es währte lange, o Zarathustra, bis du hinter meine Kunst und Lüge kamst. Du glaubtest an meine Not, als du mir den Kopf mit beiden Händen hieltest, ich hörte dich jammern, „man hat ihn zu wenig geliebt, zu wenig geliebt!“ Daß ich dich soweit betrog, darüber frohlockte inwendig meine Bosheit. Aber ich bin nicht groß, ich suchte nur nach Größe, einen großen Menschen wollte ich vorstellen und überredete viele; an dieser Lüge muß ich nun zerbrechen.“ [1])

Nachdem Zarathustra auch ihn zu seiner Höhle hinaufgeschickt hat, trifft er auf seinem Wege den „Papst außer Dienst“, den „letzten Papst“, der suchte „den Frömmsten aller derer, die nicht an Gott glauben“, nämlich Zarathustra. Zarathustra aber antwortet ihm: „Ich bin's, der gottlose Zarathustra, der da spricht: wer ist gottloser als ich, daß ich mich seiner Unterweisung freue?“ Der alte Gott, teilt der Papst ihm mit, ist an seinem Mitleiden mit den Menschen erstickt. Aber Zarathustra rät ihm, sich darüber nicht zu beunruhigen. „So oder so — er ist dahin! Er ging meinen Ohren und Augen wider den Geschmack, Schlimmeres möchte ich ihm nicht nachsagen. Ich liebe alles, was hell blickt und redlich redet. Aber er — du weißt es ja, du alter Priester, es war etwas von deiner Art an ihm, von Priesterart — er war vieldeutig. Er war auch undeutlich. Was hat er uns darob gezürnt, dieser Zornschnauber, daß wir ihn schlecht verstünden! Aber warum sprach er nicht reinlicher? Und lag es an unseren Ohren, warum gab er uns Ohren, die ihn schlecht hörten? War Schlamm in unseren Ohren, wohlan! wer legte ihn hinein? Zu vieles mißriet ihm, diesem Töpfer, der nicht ausgelernt hatte! Daß er aber Rache an seinen Töpfen und Geschöpfen nahm, dafür, daß sie ihm schlecht gerieten — das war wider den guten Geschmack. Es giebt auch in der Frömmigkeit guten Geschmack, der sprach endlich: „Fort mit einem solchen Gotte! Lieber keinen Gott,

---

[1]) Ebd. 371 f.

lieber auf eigene Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein." „Was höre ich," entgegnet ihm hier der alte Papst: „Oh, Zarathustra, du bist frömmer, als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! Irgend ein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit. Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an einen Gott glauben läßt? Und deine übergroße Redlichkeit wird dich auch noch jenseits von Gut und Böse wegführen." [1]) Da schickt Zarathustra auch ihn zu seiner Höhle.

Auf seinem ferneren Wege begegnet er sodann dem „häßlichsten Menschen", der ihn vor dem Mitleid warnt — ursprünglich als eine Personifikation des historischen Sinnes gedacht, ohne daß dies im Werke selbst klar herausgekommen ist, — begegnet er dem freiwilligen Bettler und endlich dem Schatten oder Wanderer. Nietzsche wollte in ihm den „guten Europäer" darstellen, „der sein Volk verlernt hat, zu lieben, weil er viele Völker liebt"; in Wahrheit aber schildert er in dem Schatten sich selbst, sein eigenes Ich, dem nach seiner Heimat, seinem wahren innersten Wesen verlangt, und das nun abgehetzt und todesmatt Zarathustra seine Not klagt: „Was blieb mir noch zurück? Ein Herz müde und frech; ein unstäter Wille, Flatterflügel, ein zerbrochenes Rückgrat. Dies Suchen nach meinem Heim, o, Zarathustra, weißt du wohl, dies Suchen war meine Heimsuchung, es frißt mich auf. Wo ist mein Heim? Danach frage und suche ich, das fand ich nicht. O ewiges Überall, o ewiges Nirgendwo, o ewiges Umsonst!" Also spricht der Schatten, und Zarathustras Gesicht verlängert sich bei seinen Worten. „Du bist mein Schatten," sagt er endlich mit Traurigkeit. „Deine Gefahr ist keine kleine, du freier Geist und Wanderer. Du hast einen schlimmen Tag gehabt: sieh zu, daß dir nicht noch ein schlimmerer Abend kommt! Du hast das Ziel verloren. Wehe, wie wirst du diesen Verlust verscherzen und verschmerzen? Damit hast du auch den Weg verloren." [2]) Es ist eine der ergreifendsten Stellen des Zarathustrabuches. Wie eine Ahnung Nietzsches, daß er sich auf

[1]) Ebd. 380 f.
[2]) Ebd. 398 f.

einem Irrwege befindet und vergeblich sucht, indem er sein Selbst in seinem Iche sucht. „Ich suchte mich und wo mein Ich heim sein dürfte," heißt es in den Aufzeichnungen zum Zarathustra — „das war meine schwerste Heimsuchung. Ich suchte mein schwerstes Joch; da fand ich meine Selbst-Sucht."[1]) Wir aber erinnern uns hierbei der Worte des Hölderlinschen Empedokles:

„O ewiges Geheimnis! was wir sind
Und suchen, können wir nicht finden, was
Wir finden, sind wir nicht —"

Als Zarathustra spät am Tage in seine Höhle zurückkehrt, findet er dort alle beisammen, die er unterwegs getroffen und zu seiner Höhle hinaufgeschickt hat, und feiert mit ihnen unter begeisterten Reden das Abendmahl. Das Thema dieser Reden aber ist der „höhere Mensch": „Gott starb; nun wollen wir, daß der Übermensch lebe."[2]) Auf das Abendmahl folgt das Eselsfest, eine überaus geschmacklose Verhöhnung christlicher Einrichtungen und Vorstellungen, die wohl nur aus dem pathologischen Geisteszustande Nietzsches heraus ihre Entschuldigung und Erklärung findet. Es folgt das „Nachtwandlerlied" Zarathustras um die Stunde der Mitternacht, dessen Name ist „Noch einmal", dessen Sinn ist „In alle Ewigkeit", und dann bricht der Morgen an, und Zarathustra ahnt, ein Neues, Ungeheures, ein Gewaltiges ist im Anzuge. Die Zeit ward reif: „Meine Stunde kam, dies ist mein Morgen, mein Tag hebt an: herauf nun, herauf, du großer Mittag!" —

Nietzsche beabsichtigte, diesem vierten Teile des Werkes noch einen fünften Teil hinzuzufügen, worin er das Ende Zarathustras zu schildern dachte. Oft sprach er davon, daß er seinem Sohne Zarathustra erst noch zu einem schönen Tode verhelfen müsse, er lasse ihm sonst keine Ruhe. Und wirklich finden sich unter seinen Aufzeichnungen auch solche, die sich auf das Ende Zarathustras beziehen. Verschiedene Möglichkeiten schwebten ihm hierbei vor. Bald sollte Zarathustra sterben vor Schmerz

1) XII. 287.
2) Ebd. 418.

darüber, welches Leid er mit seiner Lehre geschaffen.[1]) Bald dachte er sich die Sache so, daß seine Jünger an Zarathustra irre werden und sich von ihm abwenden sollten und Pana, das Weib, das ihn liebt, ihn aus Mitleid tötet. „Im Augenblick, wo sie den Dolch führt, versteht Zarathustra alles und stirbt am Schmerz über dieses Mitleiden.“ [2]) Dann dachte er sich wieder Zarathustra bei einem Feste sterben „vor Glück“ über die Zustimmung der Menschen zu seiner Lehre: „Zarathustra alle seine Erlebnisse segnend und als Segnender sterbend.“ [3]) „Er bewegte und schloß wieder die Lippen und blickte, wie einer, der noch etwas zu sagen hat und zögert, es zu sagen. Und es dünkte denen, welche ihm zusahen, daß sein Gesicht dabei leise errötet sei. Dies dauerte eine kleine Weile: dann aber, mit einem Male, schüttelte er den Kopf, schloß freiwillig die Augen — und starb. — Also geschah es, daß Zarathustra unterging.“ [4]) Den Schluß des ganzen Werkes aber sollten die Reden der Gelobenden an seiner Leiche bilden. Indessen näher ausgeführt ist von allen diesen Plänen keiner, und das konnte auch nicht anders sein; denn je mehr sich Nietzsche selbst mit Zarathustra identifizierte, desto mehr mußte es ihm widerstreben, dessen Tod zu schildern.

Vielleicht kam noch der Umstand hinzu, daß der Schlußteil des Werkes, der den „großen Mittag“ und den endgültigen Sieg des Zarathustragedankens in der Menschheit zum Gegenstande haben sollte, einen mehr dramatischen Charakter hätte haben und den vorangegangenen Teilen gegenüber eine gewaltige Steigerung hätte enthalten müssen. Am Dramatischen aber erlahmte Nietzsches dichterische Kraft, und so ist sein Evangelium des Übermenschen ein Fragment geblieben, während Nietzsche, was er an philosophischen Gedanken noch auszusprechen hatte, in seinen folgenden Werken, und zwar hier in prosaischer Fassung, dargelegt hat.

---

[1]) XII. 392.
[2]) Ebd. 401 f.
[3]) Ebd. 414.
[4]) Ebd. 418.

4. Die Umwertung aller Werte.

Wie ist er nun ein Eigenmächtiger
Geworden, dieser Allmitteilende?
Der güt'ge Mann, wie ist er so verwandelt
Zum Frechen, der wie seiner Hände Spiel
Die Götter und die Menschen achtet!
Hölderlin: Empedokles.

Die neue Weltanschauung Nietzsches, die sich in der „Morgenröte“ zuerst angekündigt, in der „Fröhlichen Wissenschaft“ sodann ihren ersten vorläufigen Ausdruck erhalten hatte, war im „Zarathustra“ in poetischem oder symbolischem Gewande ans Licht getreten. Schritt für Schritt hatte sich bei Nietzsche unter dem Einflusse der Erfahrung, welche Bedeutung die Physis für das menschliche Gedankenleben hat, und des Sieges, den er selbst durch die Energie seines Willens über seine körperlichen Zustände erfochten hatte, der Übergang vom aufklärerischen Intellektualismus zum individualistischen Voluntarismus vollzogen. An Stelle des Denkens und Erkennens war das Wollen oder Leben zum beherrschenden Prinzip seiner Philosophie, der Lebenswille zum Willen zur Macht und die schöpferische Kraft des Selbst zu einem freien Sichauswirken der Individualität geworden. Damit war nicht bloß der subjektiven Logik im menschlichen Geistesleben, sondern auch der objektiven Logik und Gesetzmäßigkeit der Natur der Gehorsam aufgekündigt und gleichzeitig die Forderung gestellt, die bisherige heteronome Moral durch eine autonome Moral zu überwinden, die unmittelbar aus dem Willen des Individuums selbst hervorgeht. Nun hatte Nietzsche im Übermenschen die begründende Autorität einer neuen Moral und damit den Ersatz für den beseitigten Gott gefunden, das Zukunftsideal des Übermenschen in der Gestalt seines Propheten Zarathustra sich ästhetisch näher gebracht und sich dadurch die Möglichkeit verschafft, es als ein in der Gegenwart bereits verwirklichtes anzusehen, daß er sich selbst unmittelbar mit Zarathustra identifizierte.

Mit der Machtvollkommenheit des Übermenschen ausgerüstet, glaubte Nietzsche jetzt, selbst imstande zu sein, die geforderte Umwertung aller bisherigen moralischen Werte vorzunehmen.

Hatte er im Zarathustra seine hierauf bezüglichen Gedanken einem anderen in den Mund gelegt, weil er an der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung derselben gezweifelt, und in diesem Werke eine Art poetischer Darstellung seiner Philosophie gegeben, um ihr dadurch leichter Eingang zu verschaffen, so schwanden seine Bedenken gegen eine Prosadarstellung seiner Lehre um so mehr dahin, je mehr er sich selbst durch den Zarathustra in seiner neuen Anschauung befestigte. Und auch das geringe Verständnis, das er mit seinem Zarathustra fand, legte ihm den Gedanken nahe, eine solche Prosadarstellung zu versuchen.

Nietzsche dachte jetzt daran, seine Gedanken systematisch auszuarbeiten, obschon er selbst früher einmal geäußert hatte: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“ Er wollte in dieser systematischen Prosaarbeit sein Hauptwerk schaffen und dachte ihm den Titel „Der Wille zur Macht“ zu geben, „Versuch einer Umwertung aller Werte“. Dazu glaubte er aber zunächst eine Art vorläufiger Einleitung schreiben zu müssen, um die Welt mit seinen Gedanken vertraut zu machen. Denn das Werk, wie es ihm vorschwebte, erschien ihm selbst als etwas so Neues, Eigenartiges und Unerhörtes, und die Erfahrungen, die er in dieser Beziehung mit seinem Zarathustra gemacht hatte, waren derartige, daß er meinte, die Menschen erst allmählich in seinen Gedankenkreis einführen und an den letzeren gewöhnen zu müssen, ehe er auf wirkliches Verständnis hoffen könnte.

a) „Jenseits von Gut und Böse.“

Gleich nach der Vollendung des vierten Teiles seines Zarathustra im Juni 1885 begann Nietzsche zu Sils-Maria mit der Niederschrift der geplanten Einführung und vollendete sie während des folgenden Winters in Nizza. Ende März war das Werk druckfertig und erschien im August 1886 unter dem Titel „Jenseits von Gut und Böse“ mit dem Untertitel „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ und der Ankündigung des „Willens zur Macht“ auf dem Umschlage.

Es ist augenscheinlich, daß Nietzsche schon hier, obwohl

auch dieses Werk aus Aphorismen besteht, über die bisherige Zusammenhangslosigkeit seiner Ansichten hinausstrebt. Zwar sind auch jetzt die einzelnen Gedanken noch nicht eigentlich systematisch angeordnet, allein sie lassen doch das Schema, das Nietzsche für sein Hauptwerk vorschwebte, bereits vielfach durchschimmern. Die innere Erregung Nietzsches, aus welcher der Zarathustra entsprang, hat im „Jenseits von Gut und Böse" einer verhältnismäßigen Kälte Platz gemacht. Wohl ist auch dieses Werk von stilistischen Wunderlichkeiten und bizarren Wendungen nicht frei, doch sind sie keineswegs derart, um aus ihnen auf einen abnormen Geisteszustand des Verfassers schließen zu können. Wohl aber tritt die erwähnte Begriffs- und Gefühlsverirrung Nietzsches, wonach stark und böse als gleichbedeutend gebraucht, die brutale Gewalt ebenso, wie die Bosheit, Hinterlist und Tücke als Vorzüge angesehen und verherrlicht werden, auch hier wieder in auffälligster Weise hervor. Ja, sie erscheint womöglich noch verstärkt und auf die Spitze getrieben, so daß manche Stellen in „Jenseits von Gut und Böse" geradezu den Eindruck der Grausamkeitswollust des Verfassers hervorrufen. Das Krankhafte und Alogische gewisser menschlicher Triebe wird von Nietzsche als höchste Gesundheit gepriesen, das Verbrechen nicht nur entschuldigt, sondern geradezu verherrlicht, Nietzsches Abneigung gegen das Mitleid erscheint zur Schadenfreude, zum Vergnügen am Leide zugespitzt, und sein boshaftes Lachen über das, was andere schmerzt, klingt vielfach schon so grell und schrill, wie das Lachen eines direkt Geisteskranken.

Eine eigentümliche Veränderung hat sich inzwischen auch mit dem Stile Nietzsches vollzogen. Nietzsches Prosa ist aus dem poetischen Begeisterungszustande seines Zarathustra, wie aus einem Erneuerungsbade, hervorgegangen. Hatte er schon vorher der stilistischen Einkleidung seiner Aphorismen die größte Sorgfalt gewidmet und es in der sprachlichen Fixierung innerlichster Gedankenerlebnisse und flüchtigster seelischer Erregungen zur höchsten Virtuosität gebracht, so erscheint die letztere nunmehr zum äußersten Raffinement gesteigert. Nietzsche spricht selbst im „Jenseits von Gut und Böse" einmal vom Tempo eines Stiles, das durch die Schnelligkeit des Stoffwechsels des betreffenden Verfassers bedingt sei, und meint, der Deutsche sei

bei seiner ihm angeborenen Schwerfälligkeit und Langsamkeit des Presto in seiner Sprache beinahe unfähig. Sein eigener Stil dagegen hat in der Tat jenes „tapfere und lustige Tempo, welches über alles Gefährliche in Dingen und Worten wegspringt", wie Nietzsche es manchen ausländischen, zumal französischen Schriftstellern nachrühmt, und es ist kein Zweifel, daß wir es hierbei mit einer durch physiologische Ursachen hervorgerufenen Beschleunigung zu tun haben. Man fühlt beim Lesen dieser letzten Schriften Nietzsches die nervöse Hast und Eilfertigkeit seines Denkens. Nietzsche hat offenbar keine Zeit, seine Gedanken ruhig ausreifen und in geschlossener Einheitlichkeit sich entwickeln zu lassen: ohne inneren Zusammenhang, oft nur durch eine zufällige Klangassoziation hervorgerufen, häufen sich die Worte von gleicher und ähnlicher Bedeutung nebeneinander, springen, stürzen, hasten die Gedanken vorwärts; über ganze verbindende Beziehungsreihen setzen sie sich mit keckem Sprung hinweg, und dann plötzlich scheint dem Verfasser der Atem auszugehen, ein Gedankenstrich — er hält inne, bricht plötzlich ab und überläßt dem Leser die Beendigung des Gedankenganges. Was Nietzsche an Machiavelli rühmt, das gilt auch von ihm selbst, daß er seine Gedanken in einem „unbändigen Allegrissimo" vorträgt, „vielleicht nicht ohne ein boshaftes Artistengefühl davon, welchen Gegensatz er wagt — Gedanken, lang, schwer, hart, gefährlich, und ein Tempo des Galopps und der allerbesten mutwilligsten Laune." [1]) Wie Petronius, den er deswegen lobt, hat auch er die Füße, den Zug und Atem, den befreienden Hohn eines Windes, der alles laufen macht. Aber es ist etwas Krankhaftes in dieser Art, die mit ihrem Mangel an Zusammenhang, mit ihrer an Gedankenflucht anstreifenden Verwegenheit nur zu deutlich zeigt, wie die äußerliche Kälte Nietzsches nur Maske ist und dahinter sich die furchtbarste nervöse Unruhe verbirgt. Es ist genau der Stil der Dekadenz, wie Nietzsche ihn selbst in Übereinstimmung mit dem französischen Dekadenten Paul Bourget [2]) beschrieben hat: „Das Wort wird souverän und springt aus dem Satz hinaus

[1]) VII. 48.
[2]) Vgl. dessen „Essais de psychologie contemporaine" I. 24.

der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen — das Ganze ist kein Ganzes mehr ... Anarchie der Atome, Disgregation des Willens ... die gleiche Lebendigkeit, die Vibration und Exuberanz des Lebens in die kleinsten Gebilde zurückgedrängt, der Rest arm an Leben. Das Ganze lebt überhaupt nicht mehr, es ist zusammengesetzt, gerechnet, künstlich, ein Artefakt.“ [1])

Die Künstlichkeit, das Gemachte, Ausgerechnete, das ist in der Tat der Charakter dieses neuen Stiles Nietzsches, auf den sich der letztere selbst so viel zu gute getan hat. Bald eilt sein Stil in der geschilderten Weise Seiten lang fort, bald wieder schreitet er feierlich ernst oder mit gravitätischer Würde und ermüdet durch seinen überladenen Wortreichtum und seine mit Einschiebseln und Gedankenstrichen nur zu reichlich ausgestatteten Perioden.[2]) Nietzsches Bestreben geht offenbar dahin, auch dem an sich unbedeutendsten Ausspruch noch dadurch den Schein von Größe und Bedeutsamkeit zu verleihen, daß er ihn durch alle Mittel des schriftstellerischen Raffinements herausputzt. Er, der bei seinem eigenen Willen zur Wahrhaftigkeit und intellektuellen Rechtschaffenheit alles Schauspielerische so gründlich haßt und in der Maske früher einen Grundmangel unserer gegenwärtigen Kultur zu erkennen glaubte, wird damit jetzt selbst zum Schauspieler, der sich eine Maske vorgesetzt hat, und gefällt sich als Schriftsteller in der effekthascherischen, unsachlichen, gespreizten und affektierten Manier der französischen Ästheten. „Wer uns umwirft, der ist stark, wer uns erhebt, der ist göttlich, wer uns ahnen macht, der ist tief.“ [3]) Wenn er Wagner vorwirft, sich auf die drei großen Stimulantia des Erschöpften, das Brutale, das Künstliche und das Unschuldige (Idiotische) zu verstehen, so ist dies genau sein eigener Fall. „Wagner,“ sagt er einmal, „hat in seinen Schriften nicht Größe, Ruhe, sondern Anmaßung. Warum? Die allzuzeitige Gewöhnung, über die wichtigsten Gegenstände ohne genügende Kenntnis mitzureden, hat ihn so unbestimmt und unfaßbar ge-

---

[1]) VIII. 23 f.

[2]) Ein wahres Monstrum dieser Art auf S. 271 ff.

[3]) VIII. 19 f.

macht: dazu der Ehrgeiz, es dem witzigen Feuilleton gleichzutun, und zuletzt die Anmaßung, die sich gern mit Nachlässigkeit paart: Siehe, alles war sehr gut.“ [1]) Es ist auffällig, wie dies alles auch auf Nietzsche selbst paßt; aber wir wissen ja schon, daß er die Züge zum Bilde Wagners durchaus nur aus seiner eigenen Natur entlehnte.

Mit alledem wirkt der Zarathustra auch jetzt noch in der Schreibart Nietzsches nach. Aber was dort im dichterischen Gewande erträglich schien, das wird nunmehr in der Prosadarstellung seiner Gedanken mehr und mehr zur Manier und damit abstoßend und unleidlich. Wie der Zarathustra wesentlich Rede ist, die sich an eine Mehrheit von Zuhörern wendet, so auch die ihm folgenden Prosaschriften Nietzsches — wenigstens klingt der Ton der Rede auch in ihnen meist noch deutlich nach, z. B. in den zahlreichen rhetorischen Fragen, wodurch Nietzsche seine Darstellung unterbricht, in den häufigen Ausrufen: „Nicht wahr, meine Freunde?“ oder „Meine Freunde“, „Wir freien, sehr freien Geister“, oder in der beliebten Wendung „Wir guten Europäer u. s. w.“. Oft ist aber Nietzsches Darlegung auch nur ein Selbstgespräch, von der Einsamkeit ihm abgenötigt, und gerade dann verrät er uns meist seine innersten, verschwiegensten und „abgründlichsten“ Gedanken.

Mit diesem Gesprächscharakter seiner Schriften hängt zusammen, daß Nietzsche jetzt so viele Worte unterstreicht. Er möchte durchaus den Tonfall seiner Sätze beachtet sehen; da er aber die Deutschen für unfähig hält, beim Lesen schon selbst den richtigen Accent zu finden, so macht er die betonten Worte durch Sperrung hervortreten. Das braucht durchaus nicht, wie Möbius meint, ein Zeichen seiner zunehmenden Geisteskrankheit zu sein, sondern entspringt nur dem ganz natürlichen Wunsche des „Artisten“ Nietzsche, seine so wohl überlegten und gefeilten Sätze nicht durch die Eilfertigkeit und Plumpheit unempfindlicher Leser verstümmeln zu lassen. Gewiß, es liegt Raffinement und Manier darin; aber es ist doch auch zugleich nur das notdürftige Surrogat eines Menschen, der sich eigentlich als Propheten fühlt und nur durch die Ungunst der Verhältnisse

---

[1]) XI 92. 93.

gehindert ist, seine Lehren direkt an das Ohr der Zuhörer zu richten. Dabei hat man das deutliche Bewußtsein, daß Nietzsche oft selbst vor der vermeintlichen Kühnheit und Neuheit seiner Gedanken erschrickt. Sie zu verraten, erscheint ihm als ein „Wagnis". „Man muß den Gedanken wagen," wird bei ihm zu einer beliebten Wendung, oft, wo er durchaus nicht gerade Neues vorbringt. Aber gleichzeitig kitzelt es ihn, die Leser durch seine bizarren Einfälle und gewagten Paradoxien zu verblüffen, sie durch versteckte und offene Bosheiten zu verwunden und zu reizen; dann fühlt sich der Prophet zugleich als einen „schlimmen Jäger", der spitze Pfeile in die Menge hineinschießt, und auch diese Art wird ihm zu einem neuen schriftstellerischen Mittel, um seinen Worten ein geneigtes Ohr zu verschaffen. —

Inhaltlich bieten die Prosaschriften Nietzsches in seiner letzten Periode wenig Neues. Es sind im Grunde immer nur wieder die alten Gedanken, die wir zumeist schon vom „Menschlichen, Allzumenschlichen" und der „Morgenröte" her kennen, nur daß sie ins Voluntaristische umgedeutet sind und unter dem Einflusse von Nietzsches Geisteszustand eine eigentümlich veränderte Färbung und Steigerung ins Paradoxe, Gewaltsame, ja Absurde erhalten haben.

Das gilt zunächst von Nietzsches erkenntnistheoretischen Ansichten, wie er sie im ersten Hauptstücke von „Jenseits von Gut und Böse" niedergelegt hat.

Nietzsche stellt hier das Problem vom Werte der Wahrheit auf: „Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewißheit? Selbst Unwissenheit." Man hat bisher zwischen Wahrheit und Unwahrheit einen Gegensatz der Werte angenommen und gemeint, die Dinge höchsten Wertes, wie man einen solchen stets der Wahrheit zuschrieb, müßten auch einen eigenen Ursprung im Grunde der Dinge selber haben. Allein das ist das typische Vorurteil aller Metaphysiker. Es ist nämlich sehr zweifelhaft, ob es Gegensätze überhaupt gibt und ob jene volkstümlichen Wertschätzungen und Wertgegensätze nicht vielleicht nur Vordergrundsschätzungen, vorläufige Perspektiven sind. Es wäre möglich, daß dem Scheine, dem Willen zur Täuschung ein höherer Wert zugeschrieben werden müßte,

als dem Willen zur Wahrheit, was alsdann der Fall wäre, wenn jener in einem höheren Grade dem Leben diente. Stehen doch, wenn man genauer zusieht, hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit Wertschätzungen, die sich als physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben ausweisen. Auch sind die einzelnen philosophischen Begriffe nichts Beliebiges, sondern gehören ebenso gut einem bestimmten Systeme an, wie die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdteils. Dabei ist es die Grammatik, die unbewußte Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen, welche die gleichartige Entwickelung und Reihenfolge der philosophischen Systeme bedingt. Der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist aber im letzten Grunde der Bann physiologischer Werturteile und Rassebedingungen.

Hiernach kann mithin die Falschheit eines Urteils kein Einwand gegen ein Urteil sein. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist, und wir sind," sagt Nietzsche, „grundsätzlich geneigt, zu behaupten, daß die falschesten Urteile uns die unentbehrlichsten sind," weil wir ohne sie nicht leben könnten.[1]) Wie kindlich demnach von den Philosophen, zu meinen, daß sie ihre Ansichten auf rein logischem Wege gewinnen könnten, während sie doch immer nur einen Herzenswunsch nachträglich durch Gründe verteidigen und „verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurteile" sind. So war jede große Philosophie bisher nichts anderes als das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires, indem die Grundtriebe ihres Urhebers als inspirierende Geister dabei ihr Spiel getrieben haben. Weit entfernt, reine ungetrübte Spiegel der Wahrheit zu sein, ist an den Philosophen gar nichts Unpersönliches. Insbesondere ist ihre Moral nur ein Zeugnis dafür, in welcher Rangordnung die innersten Triebe ihrer Natur zueinander gestellt sind. Philosophie schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; sie ist dieser tyrannischste Trieb selbst, der geistige Wille zur Macht, zur Schaffung der Welt, zur causa prima.

Nehmen wir z. B. den Unterschied der wirklichen und der

[1]) VII. 12.

scheinbaren Welt! Dieser Unterschied ist Nihilismus, das Anzeichen einer verzweifelnden, sterbensmüden Seele, die sich aus dieser unserer Welt hinwegsehnt. Wenn trotzdem selbst stärkere und lebensvolle Denker jenen Unterschied machen, so geschieht es aus Mißtrauen gegen die modernen Ideen, aus Überdruß gegen das, was sich heute als Positivismus auf den Markt bringt. Nietzsche selbst ist von der Ansicht des Positivismus jetzt so weit zurückgekommen, daß sein verwöhnterer Geschmack einen Ekel hat vor der „Jahrmarkts-Buntheit und Lappenhaftigkeit aller dieser Wirklichkeitsphilosophaster, an denen nichts neu und echt ist als diese Buntheit".[1]) Oder nehmen wir die von Kant sog. synthetischen Urteile a priori, von deren Möglichkeit die Vernunftkritik handelt. Auch hier wäre es richtiger, zu fragen: „warum ist der Glaube an solche Urteile nötig? nämlich zu begreifen, daß zum Zwecke der Erhaltung von Wesen unserer Art solche Urteile als wahr geglaubt werden müssen, weshalb sie natürlich noch falsche Urteil sein könnten."[2])

Ein bloßes philosophisches Vorurteil ist ferner die materialistische Atomistik; sie gehört zu den bestwiderlegten Dingen, die es giebt, und außer zum bequemen Hand- und Hausgebrauch, nämlich als Abkürzung der Ausdrucksmittel, hat sie keine ernstliche Bedeutung. Aber auch die Seelenatomistik, der Glaube, daß die Seele etwas Unvertilgbares, Ewiges, Unteilbares, eine Monade sei, kann nicht mehr aufrecht erhalten werden. Statt dessen wollen Begriffe, wie „sterbliche Seele", „Seele als Subjektsvielheit", als „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte" in der Wissenschaft fürderhin Bürgerrecht haben. Physik ist auch nur eine Weltauslegung und Zurechtlegung, keine Welterklärung, wofür sie nur von den Materialisten gehalten wird. Ein solcher Materialismus aber ist in Nietzsches Augen eine so grobe volkstümliche Ansicht, ein so plumper Sensualismus, daß er sich dem gegenüber sogar zu Plato hingezogen fühlt, dessen Idealismus doch wenigstens eine „vornehme" Denkweise sei.

Es gibt ferner auch keine „unmittelbaren Gewißheiten". Das „ich denke" des Descartes und das „ich will" Schopen-

[1]) Ebd. 19.
[2]) Ebd. 21.

hauers verbürgen uns so wenig das Ding an sich, daß der Philosoph nicht einmal das Recht hat, von einem Ich, gar von einem Ich als Ursache oder als Gedankenursache zu reden. In Wahrheit kommt ein Gedanke, wenn er will und nicht, wenn ich will, so daß es eine Fälschung des Tatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt „ich" ist die Bedingung des Prädikats „denke". „Es" denkt, aber daß dies „es" gerade jenes alte berühmte „Ich" sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine unmittelbare Gewißheit. [1]) Aber auch die unmittelbare Identität des Ich und des Willens bezweifelt Nietzsche und nennt es ein „Volksvorurteil" von Schopenhauer, zu meinen, daß der Wille allein uns ganz und gar bekannt sei. Wollen ist nichts Einfaches, sondern ein zusammenfassender Ausdruck für einen Komplex seelischer Faktoren, an welchem sich Fühlen und Denken, sowie vor allem ein bestimmter Affekt unterscheiden lassen, und selbst dieser letztere, das eigentliche Wollen, ist noch eine Zweiheit: ein Mensch, der will, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht, oder von dem er glaubt, daß es gehorcht. Dabei handelt es sich also schlechterdings nur um Befehlen und Gehorchen auf der Grundlage eines Gesellschaftsbaues vieler Seelen. Hiernach gibt es folglich auch keine Freiheit des Willens. Freiheit im eigentlichen Sinne ist jene causa sui, welche der beste Selbstwiderspruch ist, der bisher ausgedacht ist. Es gibt aber auch keinen unfreien Willen, weil das Kausalverhältnis auf die Wirklichkeit keine Anwendung findet. Im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen. Ursache und Wirkung dagegen sind bloß konventionelle Fiktionen zum Zwecke der Verständigung, nicht der Erklärung. „Im Ansich" gibt es nichts von „Kausalverbänden", von „Notwendigkeit", von „psychologischer Unfreiheit", da folgt nicht „die Wirkung auf die Ursache", da regiert kein „Gesetz". Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Füreinander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichenwelt als „an sich" in die Dinge hineindichten, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer

---

[1]) Ebd. 25—28.

getrieben haben, nämlich mythologisch".[1]) Demnach ist auch die sog. Gesetzmäßigkeit der Natur kein Tatbestand, sondern nur „eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung", womit man bloß den demokratischen Instinkten der modernen Seele schmeichelt, die überall Gleichheit vor dem Gesetz verlangt. Der Wille zur Macht jedoch, worauf das Leben beruht, setzt überall mit tyrannischer Rücksichtslosigkeit seine Ansprüche durch, und wenn der Naturlauf notwendig und berechenbar erscheint, so ist es nicht etwa, weil Gesetze in der Natur herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht.

Hier kommt wiederum der wahre Grund für den Skeptizismus und Relativismus Nietzsches zu Tage: es ist sein individualistisches Selbstgefühl, das alles von sich aus bestimmen und auch in der Natur keine Gesetze anerkennen will, um damit nicht von außen eingeschränkt und durch die Gleichheit vor dem Gesetze mit den anderen Individuen auf dasselbe Niveau herabgezerrt zu werden. Es ist genau der Standpunkt des Hölderlinschen Empedokles:

„Alles weiß ich, alles kann ich meistern;
Wie meiner Hände Werk, erkenn' ich es
Durchaus und lenke, wie ich will,
Ein Herr der Geister, das Lebendige.
Mein ist die Welt und untertan und dienstbar
Sind alle Kräfte mir, zur Magd ist mir
Die herrnbedürftige Natur geworden,
Und hat sie Ehre noch, so ist's von mir.
Was wäre denn der Himmel und das Meer
Und Inseln und Gestirn und was vor Augen
Den Menschen alles liegt, was wär' es noch,
Dies tote Saitenspiel, gäb' ich ihm Ton
Und Sprach' und Seele nicht? was sind
Die Götter und ihr Geist, wenn ich sie nicht
Verkündige? Ha! wer bin ich?"

Auch Kant hat der realen Natur, der Welt der Dinge an sich, die Gesetzlichkeit abgesprochen und gelehrt, daß alle sog. Naturgesetze im Grunde bloß die Gesetze unseres eigenen Bewußt-

---

[1]) Ebd. 33.

seins seien, die wir unbewußt auf die Natur übertragen und damit gleichsam dieser vorschreiben. Allein Kant hatte hierbei die bewußtseinsimmanente Natur, die „empirische Realität“ unseres subjektiven Bewußtseinsinhalts im Sinne, die nach seiner Ansicht dadurch zustande kommt, daß wir selbst es sind, welche den rohen uns von außen gegebenen Stoff der Empfindungen vermittelst der apriorischen Intellektualfunktionen formieren. Nietzsche dagegen macht diesen Unterschied zwischen einer bewußtseinsimmanenten und bewußtseinstranszendenten Natur nicht und behauptet, indem er Natur in naiv realistischem Sinne als transzendente Natur versteht, daß wir dieser unmittelbar ihre Gesetze andichten. Mit dieser Auslegung treibt er aber die Kantische Behauptung offenbar in einer Weise auf die Spitze, daß sie damit ihre Wahrheit einbüßt. Denn so sicher es ist, daß die empirische Realität unseres subjektiven Bewußtseinsinhalts ihre Gesetzlichkeit bloß durch uns empfängt, so widersinnig ist doch die Annahme, daß auch die Natur jenseits unseres Bewußtseins und unabhängig von dem letzteren ihre Gesetzmäßigkeit von uns empfange. Insofern jedoch auch Kant es versäumt hat, den Unterschied der bewußtseinsimmanenten und bewußtseinstranszendenten Sphäre reinlich durchzuführen und in seinen eigenen Darlegungen beide verschiedenen Sphären durcheinanderfließen läßt, kann man sagen, daß die erkenntnistheoretische Ansicht Nietzsches in gewissem Sinne nur eine Konsequenz der Kantischen darstellt und Nietzsche nur den Widersinn enthüllt, der schon in der Auffassung Kants darin steckt.

Es kann wohl kein Zweifel sein, daß Kant trotz seines „Bewußtseins überhaupt“ das Selbst, als Subjekt und Träger der Erkenntnisfunktion (die transzendentale Einheit der Apperzeption), im allgemeinen als individuelles Bewußtsein aufgefaßt hat. Wie aber bei dieser Ansicht die Existenz von Dingen an sich nicht bloß und ihrer intersubjektiven Gesetzmäßigkeit, sondern auch nur die Gleichheit der intrasubjektiven Gesetzmäßigkeit verschiedener Bewußtseine, mit einem Worte die Herrschaft der Vernunft außer höchstens innerhalb des eigenen zufälligen Bewußtseins behauptet werden kann, das ist absolut nicht einzusehen. Wenn der Träger meiner Erkenntnisfunktion ein individuelles Selbst und folglich auch die Ver-

nünftigkeit meines Bewußtseinsinhalts bloß subjektiv ist, was beweist alsdann, daß es eine andere Vernunft als diese meine eigene überhaupt gibt, was bürgt mir dafür, daß nicht alle Vernunft nur ein zufälliges Produkt meiner subjektiven Willkür ist? Fichte, Schelling und Hegel haben sich dieser Konsequenz nur dadurch zu entziehen vermocht, daß sie das Selbst als absolutes aufgefaßt und dieses mit der Vernunft identifiziert haben, und Schopenhauer hat sie nur umgangen, indem er zwischen das Reich des einen absoluten Willens und des subjektiven Bewußtseins die objektive Welt der Ideen dazwischen geschoben und dadurch eine Art logischen Einheitsbandes zwischen den einzelnen Bewußtseinen hergestellt hat. Nietzsche dagegen, der, hierin konsequenter als Schopenhauer, jede allgemeine Vernünftigkeit leugnet und das wollende Selbst in individualistischem Sinne deutet, kommt folgerichtig dazu, die objektive Bedeutung der Vernunft überhaupt zu verneinen, und bekennt sich demnach mit erfreulicher Offenherzigkeit zum absoluten Skeptizismus und Illusionismus bezw. zu einer rein relativistischen Auffassung der Erkenntnis. So ist er recht eigentlich das enfant terrible des Kantianismus nicht bloß, sondern einer jeden Philosophie, die das Cogito ergo sum zur Grundlage ihrer Ansichten macht, indem er den Beweis liefert, daß bei dieser Voraussetzung konsequenterweise die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis überhaupt nicht zu begründen ist. Man mag daraus ersehen, ob es wahr ist, wie man behauptet hat, daß Kant ihn vielleicht auf den rechten Weg hätte führen und ihn vor dem Absturz in den einseitigsten Subjektivismus hätte bewahren können. Gerade Kant wäre hierzu schon deshalb gar nicht imstande gewesen, weil Nietzsches eigener Subjektivismus tatsächlich nur eine Konsequenz des Kantischen Idealismus ist, ja, es ist geradezu sein philosophisches Verdienst, mit der Kantischen Halbheit in Beziehung auf das Subjekt der Erkenntnisfunktion aufgeräumt und die Auffassung des Selbst als eines individuellen Wesens zum individualistischen Radikalismus zugespitzt zu haben. Damit bildet Nietzsche das moderne Gegenstück zu Stirner, der den gleichen Schritt über den subjektiven Idealismus Fichtes hinüber gemacht hat, nur das Stirner von beiden der schärfere Denker ist und mit

einer ans Diabolische anstreifenden Verstandeskälte seinen Standpunkt des Solipsismus bis in die äußersten Konsequenzen durchgeführt hat.[1])

Im übrigen ist Nietzsches Behauptung, daß es in der wirklichen Natur alles das nicht gäbe, was wir ihr beilegen, nicht so streng zu nehmen. Hinsichtlich der Kausalität wenigstens hebt er diese Behauptung selbst dadurch wieder auf, daß er den Glauben an die Kausalität als den Glauben an die wirkende Kraft des Willens auffaßt und, da Wille nur auf Willen wirken kann, die Willenskausalität für die einzige ansieht. „Man muß," sagt er, „die Hypotheses wagen, ob nicht überall, wo Wirkungen anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt — und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin tätig wird, eben Willenskraft, Willenswirkung ist." [2]) Ja, Nietzsche geht sogar dazu fort, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären, als welche er den Willen zur Macht bezeichnet. Die Welt von innen gesehen, ist Wille zur Macht. Auch die materielle Welt ist nur eine primitivere Form der Welt der Affekte und insofern eine Vorform des Lebens, ja, dieser Wille ist uns, wie Nietzsche mit Schopenhauer behauptet, in seiner Realität unmittelbar gegeben, womit also nicht bloß die Kausa-

---

[1]) Ob Nietzsche Stirners Buch „Der Einzige und sein Eigentum" gekannt hat, wird sich schwerlich mit Sicherheit feststellen lassen. In seinem Aufsatz über „Nietzsches neue Moral" in „Ethische Studien" (34—69) hat E. v. Hartmann darauf aufmerksam gemacht, daß Nietzsche in der Schrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie" gerade gegen dasjenige Kapitel der „Philosophie des Unbewußten" polemisiert hat, in welchem er selbst auf das Nachdrücklichste auf Stirners Standpunkt hingewiesen habe, und daraus schließen zu dürfen geglaubt, daß Nietzsche den letzteren gekannt haben müsse (a. a. O. 61). Daß Nietzsche sich durch jenen Hinweis nicht veranlaßt gefühlt haben sollte, einen ihm so kongenialen Denker näher kennen zu lernen, ist allerdings „wenig wahrscheinlich". Indessen ein strikter Beweis ist hierfür aus Nietzsches Schriften selbst nicht zu entnehmen, und seine Entwickelung ist wohl verständlich auch ohne die Annahme einer Beeinflussung von seiten Stirners. Inwiefern auch Nietzsche sich vielfach dem Solipsismus nähert, das zeigen solche Aussprüche, wie: „Für mich — wie gäbe es ein Außer-mir? Es gibt kein Außen" („Also sprach Zarathustra", VI. 317).

[2]) Ebd. 57.

lität, sondern auch der Glaube an eine unmittelbare Gewißheit des Realen, den Nietzsche für eine „Dummheit" erklärt, doch wieder anerkannt wird.

Nach dieser Ansicht erscheint die Willenswelt als die eigentliche wahre Welt, die nach Aufhebung des Gegensatzes von scheinbarer und wahrer Welt noch übrig bleibt, wobei der metaphysische Willensrealismus Schopenhauers von Nietzsche in empirischem Sinne ausgelegt wird, da dieser ja eine metaphysische Realität nicht anerkennt.

Indessen Nietzsche bleibt auch hierbei nicht stehen, sondern zieht selbst die Realität dieser sog. wahren Welt in Zweifel. Es ist, meint er, ein betrügerisches Prinzip im Wesen der Dinge. Vielleicht gibt es überhaupt keine wahre Welt, da der Gegensatz von wahr und falsch nicht haltbar ist; es genügt, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins. „Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht, nicht eine Fiktion sein? Und wer da fragt: „aber zur Fiktion gehört ein Urheber" — dürfte dem nicht rund geantwortet werden „Warum? Gehört dieses „Gehört" nicht vielleicht mit zur Fiktion? Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt nachgerade ein wenig ironisch zu sein?" [1]) Ja, Nietzsche behauptet geradezu, die Irrtümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, sei das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge habhaft werden könne.

Man kann hiernach nicht sagen, daß Nietzsche in erkenntnistheoretischer Beziehung zu einer klaren und eindeutigen Ansicht gelangt sei. Seine Erkenntnistheorie schwankt und schillert zwischen einem Idealismus, der die Bewußtseinswelt für die allein reale Welt erklärt, einem Solipsismus, der das eigene Bewußtsein für die einzige Realität hält, die es gibt, einem absoluten Illusionismus, der jede Art von Realität überhaupt verneint und das ganze Sein zu einem bloßen Schein und Irrtum verflüchtigt, einem naiven Realismus, der den Bewußtseinsinhalt mit der bewußtseinstranszendenten realen Welt verwechselt, und einem Willensrealismus empirischer Art, der mit Schopen-

[1]) Ebd. 56.

hauer alle Realität im Willen findet. Von der widerspruchsvollen Beschaffenheit dieser erkenntnistheoretischen Weltauffassung, deren verschiedene Positionen sich wechselseitig aufheben, scheint Nietzsche keine Ahnung zu haben und beschränkt sich darauf, bald diese, bald jene Auffassungsart vorzuweisen. Sein prinzipieller Kulturstandpunkt drängt ihn offenbar dahin, den Willensrealismus zum Kernpunkt seiner Ansicht zu machen und die ganze Welt als Erscheinung einander bekämpfender und gegeneinander strebender Willensakte aufzufassen; allein seine positivistische Vergangenheit hindert ihn doch zugleich, den Willensrealismus, wie er es tun müßte, metaphysisch zu deuten, und zwingt ihn, die Welt unseres unmittelbaren Bewußtseinsinhalts, in welcher der Wille sich zur Erscheinung bringt, als solche für die Wesenswelt auszugeben. Hier aber reißt ihn seine Neigung zur Übertreibung und Paradoxie dazu fort, die Erscheinungswelt, die zugleich die Wesenswelt ist, für eine bloße Scheinwelt auszugeben, und seine Freude an der Bosheit stachelt ihn dazu an, seine Leser mit der Behauptung der illusorischen Beschaffenheit, des lügnerischen und trügerischen Charakters des Daseins vor den Kopf zu stoßen. Nietzsche weiß, daß eine Auffassung, wie die seinige, wonach die Welt möglicherweise eine bloße willkürliche Fiktion ist, dazu angetan ist, die Menschen zu ärgern; aber das ist auch gerade seine Absicht. Die Welt als Schein oder Lüge, der Erkenntniswille als Wille zum Irrtum — das ist auch nur ein Ausfluß seiner Freude an der Bosheit. „Der Philosoph," meint er in diesem Sinne, „hat nachgerade ein Recht auf „schlechten Charakter".[1]) „Unsere höchsten Einsichten müssen — und sollen! — wie Torheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubterweise denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind." [2])

Man sieht, Nietzsche freut es, seine erkenntnistheoretischen Ansichten so ins Ungewöhnliche zu übertreiben, daß sie möglichst viel Widerspruch herausfordern und von möglichst wenig Menschen verstanden werden. Er kommt sich dabei

[1]) Ebd. 55.
[2]) Ebd. 49.

„vornehm“ vor und sieht es als einen besonderen Vorzug seiner Bücher an, daß sie nur für einen kleinen auserwählten Kreis geschrieben sind: „Allerweltsbücher sind immer übelriechende Bücher: der Kleineleute-Geruch klebt daran. Wo das Volk ißt und trinkt, selbst wo es verehrt, da pflegt es zu stinken. Man soll nicht in Kirchen gehen, wenn man reine Luft atmen will.“ [1]) Und auch als ein Zeichen von Tiefe gilt es ihm, wenn ein Denker nicht verstanden wird. Darum geht er absichtlich den gewöhnlichen Ansichten aus dem Wege und setzt sich eine Maske vor, um nur ja nicht von der Menge erkannt zu werden. „Alles, was tief ist, liebt die Maske.“ „Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebenszeichens, das er gibt.“ [2]) „Jeder auserlesene Mensch trachtet instinktiv nach seiner Burg und Heimlichkeit, wo er von der Menge, den Vielen, den Allermeisten erlöst ist, wo er die Regel „Mensch“ vergessen darf, als deren Ausnahme.“ [3]) Wozu also gewisse Ansichten für sich behalten, für welche freilich die Masse nicht reif ist?

Damit ist keineswegs gesagt, daß diesen Ansichten eine höhere „Wahrheit“ zukommen müsse. Wir wissen ja schon, daß Wahrheit nicht mehr wert ist als Schein. Sich für die Wahrheit aufzuopfern, wie es ein Spinoza, ein Giordano Bruno getan haben, ist daher auch eine Torheit. „Seht euch vor, ihr Philosophen und Freunde der Erkenntnis, und hütet euch vor dem Martyrium! Vor dem Leiden „um der Wahrheit willen“! Selbst vor der eigenen Verteidigung! Es verdummt, vertiert und verstiert, wenn ihr im Kampfe mit Gefahr, Verlästerung, Verdächtigung, Ausstoßung und noch gröberen Folgen der Feindschaft, zuletzt euch gar als Verteidiger der Wahrheit auf Erden ausspielen müßt. Geht lieber beiseite! Flieht ins Verborgene! Und habt eure Maske und Feinheit, daß man euch verwechsele! Oder ein wenig fürchte!“ [4]) Das Suchen nach

[1]) Ebd. 50.
[2]) Ebd. 60 f.
[3]) Ebd. 44.
[4]) Ebd. 42 f.

Wahrheit ist es nicht, was den Denker auszeichnet. Vielmehr, daß er an allem zweifelt, was bisher für Wahrheit gehalten ist und von der Menge dafür gehalten zu werden pflegt. —

Es ist nämlich Zeit, gegen alles Denken selbst einmal Mißtrauen zu haben. Nachdem er sich solange durch die sog. „Wahrheit“ hat narren lassen, hat der Philosoph von heute geradezu die Pflicht zum Mißtrauen, zum boshaften Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachts heraus. Im Gegensatze zu jenen früheren Wahrheitssuchern sieht Nietzsche eine neue Art von Philosophen heraufkommen, die in allen Dingen einen anderen Geschmack, eine umgekehrte Neigung haben als die bisherigen, „Philosophen des gefährlichen Vielleicht“, „Versucher“, sowohl weil sie es mit der umgekehrten Wertschätzung der Dinge als der bisherigen versuchen, als auch sofern sie mit ihren neuen Behauptungen die Menschen auf die Probe stellen werden. Wenn bei ihnen überhaupt noch von Wahrheit die Rede sein kann, so werden sie doch jedenfalls keine Dogmatiker sein. „Es muß ihnen wider den Stolz gehen, auch wider den Geschmack, wenn ihre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für jedermann sein soll, was bisher der geheime Wunsch und Hintersinn aller dogmatischen Bestrebungen war. „Mein Urteil ist mein Urteil: dazu hat nicht leicht auch ein anderer das Recht“, sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft. Man muß den schlechten Geschmack von sich abtun, mit vielen übereinstimmen zu wollen. „Gut“ ist nicht mehr „gut“, wenn der Nachbar es in den Mund nimmt. Und wie könnte es gar ein „Gemeingut“ geben! Das Wort widerspricht sich selbst: was gemein sein kann, hat immer nur wenig Wert.“ [1])

In diesem Sinne werden auch die Philosophen der Zukunft, deren Typus zu schildern ein Hauptbestreben Nietzsches in „Jenseits von Gut und Böse“ ist, freie, sehr freie Geister sein. Übrigens sind die wahren Freigeister schon heute nicht unter denjenigen zu suchen, die gewöhnlich mit diesem Namen bezeichnet werden. Diese fälschlich sog. „freien Geister“, wie man sie in allen Ländern Europas und ebenso in Amerika findet, gehören, kurz und schlimm, unter die Nivellierer als beredte und schreibfingrige

---

[1]) Ebd. 63.

Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner modernen Ideen. Sie sind Menschen ohne Einsamkeit, ohne eigne Einsamkeit, plumpe brave Burschen, welchen weder Mut noch achtbare Sitte abgesprochen werden soll, nur daß sie eben unfrei und zum Lachen oberflächlich sind, wenn sie z. B. in den Formen der bisherigen alten Gesellschaft die Ursache für alles menschliche Elend sehen. Nicht so dagegen die wahren Freigeister, die Herolde und Vorläufer der Zukunftsphilosophie, zu welchen sich auch Nietzsche rechnet. „Wir," sagt er, „sind etwas anderes als „libres penseurs", „liberi pensatori", „Freidenker" und wie alle diese braven Fürsprecher der „modernen Ideen" sich zu benennen lieben. In vielen Ländern des Geistes zu Hause, mindestens zu Gaste gewesen; den dumpfen angenehmen Winkeln immer wieder entschlüpft, in die uns Vorliebe und Vorhaß, Jugend, Abkunft, Alter, der Zufall von Menschen und Büchern oder selbst die Ermüdung der Wanderschaft zu bannen schienen; voller Bosheit gegen die Lockmittel der Abhängigkeit, welche in Ehren oder Geld oder Ämtern oder Begeisterungen der Sinne versteckt liegen; dankbar sogar gegen Not und wechselreiche Krankheit, weil sie uns immer von irgend einer Regel und ihrem „Vorurteil" losmachte, neugierig bis zum Laster, Forscher bis zur Grausamkeit, mit unbedenklichen Fingern für Unfaßbares, mit Zähnen und Mägen für das Unverdaulichste, bereit zu jedem Handwerk, das Scharfsinn und scharfe Sinne verlangt, bereit zu jedem Wagnis, Dank einem Überschusse von „freiem Willen", mit Vorder- und Hinterseelen, denen keiner leicht in die letzten Absichten sieht, mit Vorder- und Hintergründen, welche kein Fuß zu Ende laufen dürfte, Verborgene unter den Mänteln des Lichts, Erobernde, ob wir gleich Erben und Verschwendern gleich sehen, Ordner und Sammler von früh bis Abend, Geizhälse unseres Reichtums und unserer vollgestopften Schubfächer, haushälterisch im Lernen und Vergessen, erfinderisch in Schematen, mitunter stolz auf Kategorientafeln, mitunter Pedanten, mitunter Nachteulen der Arbeit auch am hellen Tage, ja, wenn es not tut, sogar Vogelscheuchen — und heute tut es not: nämlich insofern wir die geborenen, geschworenen, eifersüchtigen Freunde der Einsamkeit sind, unserer eigenen tiefsten mitternächtlichsten, mittäglichsten Einsamkeit: — eine

solche Art Menschen sind wir, wir freien Geister! und vielleicht seid auch ihr etwas davon, ihr Kommenden? ihr neuen Philosophen?"[1])

Natürlich sind diese neuen Philosophen auch nicht etwa mit den gewöhnlichen Gelehrten zu verwechseln. Es ist wahr, die Wissenschaft beginnt sich heute mehr und mehr von der Philosophie loszumachen und sich über die letztere zu stellen. Allein das ist eine ungebührliche und schädliche Rangverschiebung, der Nietzsche entschieden entgegentritt. Diese Unabhängigkeitserklärung des wissenschaftlichen Menschen, seine Selbstverherrlichung und Selbstüberhebung erscheint ihm gleichfalls nur als eine Nachwirkung des demokratischen Wesens und Unwesens. „Los von allen Herren!" so will es auch hier bloß der pöbelmännische Instinkt. Aber die Unfähigkeit des Spezialistentums zu synthetischen Aufgaben und die Farbenblindheit des Nützlichkeitsmenschen hat kein Recht zur Mißachtung der Philosophie. Wenn sie sich dabei auf Schopenhauer beruft, so war es schlimm genug, daß dieser es mit seiner unintelligenten Wut auf Hegel dahin gebracht hat, die ganze letzte Generation der Deutschen aus dem Zusammenhange mit der deutschen Kultur herauszubrechen. Hatte Nietzsche ihr selbst früher gerade hieraus einen Vorwurf gemacht, so rühmt er die von Hegel beherrschte Epoche jetzt wegen ihrer Höhe und divinatorischen Feinheit des historischen Sinnes. Nur die Armseligkeit der neueren Philosophen, unter denen Nietzsche besonders die beiden „Löwen von Berlin, den Anarchisten Eugen Dühring und den Amalgamisten Eduard v. Hartmann" nennt, von welch letzterem er freilich, wie die meisten Zeitgenossen, nur eine sehr unklare und schiefe Vorstellung hat, kann als Entschuldigung dafür gelten, daß die Philosophie gegenwärtig soviel von ihrem Ansehen eingebüßt hat. Ganz besonders aber mißfallen ihm in dieser Beziehung auch wieder „jene Mischmasch-Philosophen, die sich „Wirklichkeits-Philosophen" oder „Positivisten" nennen. Früher hatte er sich selbst mit Stolz zu ihnen gezählt. Jetzt sieht er in ihnen — und nicht mit Unrecht — bloße Gelehrte und Spezialisten, „Überwundene

---

[1]) Ebd. 65 f.

und unter die Botmäßigkeit der Wissenschaft Zurückgebrachte, welche irgendwann einmal mehr von sich gewollt haben, ohne ein Recht zu diesem „Mehr" und seiner Verantwortlichkeit zu haben, und die jetzt ehrsam, ingrimmig, rachsüchtig, den Unglauben an die Herrenaufgabe und Herrschaftlichkeit der Philosophie mit Wort und Tat repräsentieren." Und nun erst jene Modephilosophie unserer Tage, der Neukantianismus, welcher die ganze Philosophie auf bloße Erkenntnistheorie reduziert — das ist eine Philosophie in den letzten Zügen, ein Ende, eine Agonie, etwas, das Mitleiden macht. Wie könnte eine solche Philosophie herrschen!

Das nämlich ist die Aufgabe der neuen Philosophen, daß sie sich zu Herrschern des gesamten Daseins machen. Darum hat für Nietzsche selbst die Erkenntnistheorie auch bloß eine vorläufige Bedeutung und dient ihm nur dazu, das Wesen der neuen Philosophen zu begründen. Denn wenn es einen Gegensatz zwischen wahr und falsch nicht gibt, wenn die Welt nur ist als Inhalt des Bewußtseins, wenn sie vielleicht überhaupt nicht ist, sondern nur eine willkürliche Fiktion ist, was hindert alsdann daran, sie selbsttätig umzugestalten, eine neue Fiktion an Stelle der alten zu setzen und die Wirklichkeit dadurch gleichsam neu zu schaffen? Nun verstehen wir, warum Nietzsche sich bemüht, durch seinen skeptischen Relativismus und Illusionismus den Glauben an die bisherige Weltansicht zu erschüttern: wenn die Wirklichkeit dadurch gleichsam in ihre Urelemente aufgelöst ist, dann wird es möglich sein, ihr als Gottschöpfer gegenüberzutreten und aus dem Chaos eine Welt nach seinem eigenen Willen zu formen.

In diesem Punkte trifft Nietzsches Freude an der Paradoxie und seine Neigung, sich vermittelst ihrer von der Menge abzusondern und über diese zu erheben, mit seinem Streben nach Herrschaft zusammen und veranlaßt ihn, das Dasein zu verneinen, um dasselbe von sich aus wieder aufzubauen. Es ist sein auf die Spitze getriebener Individualismus, sein Drang nach Freiheit und Unabhängigkeit, der ihn nicht ruhen läßt, bis auch die letzte Schranke, die Gegensätzlichkeit der Wirklichkeit zum Ich, beseitigt und die Wirklichkeit, ebenso wie vorhin die Logik, zu einem unselbständigen Geschöpf und

passiven Produkte seines eigenen souveränen Selbst herabgesetzt ist. Nachdem er im stufenweisen Aufstieg zur Freiheit eine Fessel nach der andern abgestreift hat, macht er schließlich auch vor den Grundbedingungen seines Selbst, der Vernunft und der Wirklichkeit, nicht Halt, sondern versucht, sich auch noch über sie hinauszuschwingen.

Die bisherigen Philosophen und überhaupt die wissenschaftlichen Menschen haben irgend einen großen Tatbestand von Wertschätzungen, welche herrschend geworden waren und eine Zeit lang Wahrheiten genannt wurden, festgestellt und in Formeln gedrängt. Ihnen lag es und liegt es auch in der Zukunft ob, alles bisher Geschehene und Geschätzte übersichtlich, überdenkbar, faßlich, handlich zu machen, alles Lange, ja, die Zeit selbst abzukürzen und die ganze Vergangenheit zu überwältigen. Sie erfüllen dadurch die Aufgabe nützlicher Arbeiter und bereiten den Zukunftsphilosophen ihre Aufgabe vor. Diese selbst aber, die eigentlichen Philosophen, haben nicht Werte zu registrieren, sondern vielmehr diese erst zu schaffen. Es mag sein, daß sie dabei selbst um ihrer eigenen Erziehung willen auf allen jenen Stufen gestanden haben müssen, auf welchen ihre Diener, die wissenschaftlichen Arbeiter der Philosophie, zeitlebens stehen bleiben: ihre Aufgabe jedoch ist eine viel höhere: „Die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber; sie sagen „so soll es sein", sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? der Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen" ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht."[1]) Hochgeartete und abseits fliegende Geister, wie sie sind, überlassen sie es den genügsamen Köpfen, Männern, wie z. B. jenen achtbaren, aber mittelmäßigen Engländern, einem Darwin, Mill und Spencer, ihnen gemäße Wahrheiten aufzusuchen. Sie haben mehr zu tun, als nur zu erkennen, nämlich etwas Neues

[1]) Ebd. 161 f.

zu sein, etwas Neues zu bedeuten, neue Werte darzustellen, so daß der Könnende im großen Stil, der Schaffende vielleicht ein Unwissender wird sein müssen. Es genügt ihnen, um eine neue Größe des Menschen zu wissen, um einen neuen ungegangenen Weg zu seiner Vergrößerung, den sie dem Menschen weisen, und dazu müssen sie selbst vor allem Größe haben. Heute, wo in Europa das Heerdentier allein zu Ehren kommt und die Ehren verteilt, wo das Schlagwort von der Gleichheit der Rechte eine Bekriegung alles Seltenen, Bevorrechtigten, Fremden, des höheren Menschen, der höheren Verantwortlichkeit, der schöpferischen Machtfülle und Herrschaftlichkeit herbeigeführt hat, „heute gehört das Vornehmsein, das Fürsichseinwollen, das Andersseinkönnen, das Alleinstehen und auf eigene Faust Lebenmüssen zum Begriff Größe, und der Philosoph wird folglich etwas von seinem eigenen Ideal verraten, wenn er aufstellt: „der soll der Größte sein, der der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens.“ [1])

Diesem neuen Philosophen, der nicht mit wissenschaftlichem Ballast beschwert ist, ist daher auch das Denken nichts Schweres, sondern es gilt ihm als etwas Göttliches, Leichtes und dem Tanze, dem Übermute nächst Verwandtes. Er findet die Wahrheit nicht, sondern er erfindet sie. Darin gleicht er den Künstlern und ist selbst ein Künstler, indem er sich die Welt nach seinem Willen zurechtlegt. Erdichten wir uns doch den größten Teil aller unserer Erlebnisse und sind kaum dazu zu zwingen, nicht als Erfinder irgend einem Vorgange zuzuschauen. Wir sind von Grund aus, von Alters her ans Lügen gewöhnt, oder wie Nietzsche es ausdrückt: „Man ist viel mehr Künstler, als man weiß.“ [2]) In diesem Sinne wird auch der neue Philosoph sich seine Welt erdichten. Aber freilich, zu einem solchen Philosophen muß man geboren, muß man gezüchtet sein: „ein Recht auf Philosophie — das Wort im großen Sinne genommen — hat man nur Dank seiner Abkunft, die Vorfahren,

---

[1]) Ebd. 164.
[2]) Ebd. 123.

das „Geblüt“ entscheidet auch hier. Viele Geschlechter müssen der Entstehung des Philosophen vorgearbeitet haben, jede seiner Tugenden muß einzeln erworben, gepflegt, fortgeerbt, einverleibt worden sein, und nicht nur der kühne, leichte, zarte Gang und Lauf seiner Gedanken, sondern vor allem die Bereitwilligkeit zu großen Verantwortungen, die Hoheit herrschender Blicke und Niederblicke, das Sichabgetrenntfühlen von der Menge und ihren Pflichten und Tugenden, das leutselige Beschützen und Verteidigen dessen, was mißverstanden und verleumdet wird, die Kunst des Befehlens, die Weite des Willens, das langsame Auge, welches selten bewundert, selten hinauf blickt, selten liebt.“ [1])

Es ist klar, Nietzsche beschreibt im Bilde der neuen Philosophen sich selbst, zwar nicht wie er *ist*, sondern wie er sein *möchte*, gesund, stark, willensmächtig, hart, gebieterisch, — darum verlegt er die Entstehung dieser Philosophen in die Zukunft; aber wenn er sich in Übereinstimmung hiermit für einen bloßen Herold und Vorläufer der Zukunftsphilosophen erklärt, so gelangt er doch im Verfolge seiner Darlegungen dahin, an Stelle der vielen Zukunftsphilosophen einen einzigen dieser Gattung einzusetzen und sich selbst mit ihm zu identifizieren. —

Der Philosoph, als Träger und Repräsentant des Willens zur Macht, ist der Fürsprecher und Verherrlicher aller Bestrebungen, die auf Macht abzielen, vor allem also *des Lebens selbst*, denn „Wille zur Macht“ ist nur ein bestimmterer Ausdruck für den Schopenhauerschen Lebenswillen. Leben aber heißt, seine Macht zur Geltung bringen; es ist daher „wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigner Formen, Einverleibung und Ausbeutung“, womit freilich nur die eine Seite des Lebens hervorgehoben, aber die andere übersehen ist, daß Leben auch ebenso Zusammenfassung, Unterordnung, Vereinigung und Ausgleichung der Gegensätze ist. Aufgabe des Philosophen wird es folglich sein, diesen Charakter des Lebens auch in der Wirklichkeit zur Geltung zu bringen und damit

---

[1]) Ebd. 166.

alles zu bekämpfen, was demselben nicht gemäß ist. Das ist aber vor allem die bisherige Moral.

Wie es mit dieser bestellt ist, zeigt am besten die sog. „Wissenschaft der Moral“. Sie hat es bisher immer als ihre höchste Aufgabe angesehen, die Moral zu begründen, während diese selbst als gegeben angesehen wurde. Aber das war eine Voreiligkeit. Ehe man die Moral begründen kann, muß man wissen, was Moral ist, und da es erfahrungsmäßig verschiedene Moralen gibt, so gilt es zunächst und vorläufig, das Material zu sammeln und durch begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Wertgefühle und Wertunterschiede eine Art „Typenlehre der Moral“ vorzubereiten. Die eigentlichen Probleme erschließen sich erst bei einer Vergleichung vieler Moralen, und da zeigt sich, daß die Moralen nichts anderes sind als eine „Zeichensprache der Affekte“. Wie unser Denken ein Verhalten unserer Triebe zueinander ist, so offenbaren uns auch die verschiedenen Moralen nur, welche Triebe in den Menschen wirksam sind und deren Persönlichkeit bestimmen.

Daraus folgt, daß jede Moral, die den verschiedenen Persönlichkeiten das gleiche Gesetz auferlegt, ein Stück Tyrannei ist gegen die Natur wie gegen die Vernunft, ein langer Zwang, womit jedoch gegen die Moral als solche noch nichts gesagt ist. Denn es ist zweifellos, daß alles, was es von Freiheit, Feinheit, Kühnheit und meisterlicher Sicherheit auf Erden gibt oder gegeben hat, sich erst vermittelst der Tyrannei solcher Willkürgesetze entwickelt hat. „Das Wesentliche „im Himmel und auf Erden“ ist, daß lange und in Einer Richtung gehorcht werde. Dabei kommt,“ meint Nietzsche, „und kam auf die Dauer immer etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben.“ [1]) Alles Gewaltsame, Willkürliche, Harte, Schauerliche, Widervernünftige, was der Moral anhaftet, hat als Mittel gedient, um dem europäischen Geiste seine Stärke, seine rücksichtslose Neugierde und feine Beweglichkeit anzuzüchten, so daß man sagen kann, die Sklaverei sei das unentbehrliche Mittel auch der geistigen Zucht und Züchtung. Aber freilich ist dadurch auch zugleich unersetzbar viel an Kraft und Geist

---

[1]) Ebd. 117.

erdrückt und verdorben und die ganze europäische Menschheit auf jenen Zustand des geschwächten Willens, der Instinktentartung herabgebracht worden, die Nietzsche als „Décadence“ bezeichnet. Die Frage ist also, ob es nicht möglich ist, die gleichen Erfolge, wie die bisherige Moral, zu erzielen, ohne zugleich den Willen zu schwächen und berechtigte Instinkte zu unterdrücken.

Auch die bisherigen Moralen entsprangen, wie gesagt, nur den Instinkten und Affekten der Menschen. Indem sie aber zugleich sich um eine Begründung der Moral vermittelst der Vernunft bemühten, überredeten sie in Wahrheit nur die Vernunft, den Instinkten mit guten Gründen nachzuhelfen, wie dies das Beispiel des Sokrates zeigt, der zuerst eine Begründung der Moral aus reiner Vernunft heraus versucht hat. Allein darin steckt eben das Verhängnisvolle. Denn die Vernunft schätzt alle Handlungen nach Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitsgründen ab; sie verfälscht damit den wahren Charakter der Instinkte, sie predigt den Menschen, moralisch zu sein um ihres Glückes willen, sie gibt ihnen Verhaltungsvorschläge im Verhältnis zum Grade ihrer Gefährlichkeit, in welcher die einzelne Person mit sich selbst lebt, Rezepte gegen ihre Leidenschaften, ihre guten und schlimmen Hänge, sofern sie den Willen zur Macht haben und den Herrn spielen möchten, und macht die Moral barock und unvernünftig dadurch, daß sie sich an alle wendet und generalisiert, wo nicht generalisiert werden darf. Nachdem bisher in solcher Weise der Gehorsam gegen ein allgemeines Gesetz am längsten und besten unter den Menschen geübt und gezüchtet worden, ist es dahin gekommen, daß einem jeden das Bedürfnis darnach angeboren ist, als eine Art formalen Gewissens, welches gebietet: du sollst irgend etwas unbedingt tun, irgend etwas unbedingt lassen, kurz: du sollst. Aber das ist der Ausdruck eines Heerdeninstinkts, welcher damit auf Kosten der Kunst des Befehlens vererbt ist. „Denkt man sich diesen Instinkt einmal bis zu seinen letzten Ausschweifungen schreitend, so fehlen endlich geradezu die Befehlshaber und Unabhängigen oder sie leiden innerlich am schlechten Gewissen und haben nötig, sich selbst erst eine Täuschung vorzumachen, um befehlen zu können, nämlich als ob auch sie nur gehorchten —

die moralische Heuchelei der Befehlenden. Auf der anderen Seite gibt sich heute der Heerdenmensch in Europa das Ansehen, als sei er die einzig erlaubte Art Mensch, und verherrlicht seine Eigenschaften, vermöge deren er zahm, verträglich und der Herde nützlich ist, als die eigentlich menschlichen Tugenden: also Gemeinsinn, Wohlwollen, Rücksicht, Fleiß, Mäßigkeit, Bescheidenheit, Nachsicht, Mitleiden. Für die Fälle aber, wo man der Führer und Leithammel nicht entraten zu können glaubt, macht man heute Versuche über Versuche, durch Zusammenaddieren kluger Heerdenmenschen die Befehlshaber zu ersetzen: dieses Ursprungs sind z. B. alle repräsentativen Verfassungen." [1])

Dazu kommt aber noch ein Anderes, was die Gefahr, daß die Höhenmenschen, die Befehlenden ganz zu Grunde gehen, noch mehr erhöht: das ist, meint Nietzsche mit Gobineau, die Rassenvermischung. Sie macht, daß jeder Mensch als solcher die Erbschaft einer vielfältigen Herkunft, d. h. gegensätzliche einander bekämpfende Triebe und Wertmaßstäbe, im Leibe hat. Dadurch wird ein solcher Mensch der gebrochenen Lichter notwendig auch ein schwacher Mensch, der den Krieg verabscheut, das Glück erstrebt und dieses selbst im Ausruhen findet, in der Ungestörtheit, Sattheit, dem Frieden aller seiner Triebe. Da werden alle starken und gefährlichen Triebe, wie Unternehmungslust, Tollkühnheit, Verschlagenheit, Rachsucht, Raubgier, Herrschsucht, die früher in außermoralischen Zuständen großgezogen und gezüchtet wurden, in ihrer Gefährlichkeit doppelt stark empfunden, als unmoralisch gebrandmarkt und der Verleumdung preisgegeben, wohingegen die gegensätzlichen Triebe und Neigungen zu Ehren kommen. Hiermit aber wird die Furcht vor dem Gemeinschädlichen zur Mutter der Moral gemacht. Alles, was den Einzelnen über die Heerde hinaushebt und dem Nächsten Furcht macht, heißt von nun an „böse"; man verlernt selbst, sein Gefühl zur Strenge und Härte zu erziehen, bis endlich die krankhafte Vermürbung und Verzärtlichung in der Gesellschaft einen Punkt erreicht, wo diese sogar für ihren Schädiger, den Verbrecher, Partei ergreift und die Strafe abschafft.

---

[1]) Ebd. 130.

So ist alle Moral in Europa Heerdentiermoral, und was die Begriffe „gut“ und „böse“ bestimmt, das ist der Heerdeninstinkt der Menschen. Selbst in den politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen hat die Heerdenmoral ihren sichtbaren Ausdruck erhalten, z. B. in der demokratischen Bewegung, sowie in dem immer rasender werdenden Geheul der Anarchisten-Hunde, welche jetzt durch die Gassen der europäischen Kultur schweifen. Zwar scheinen diese letzteren einen Gegensatz zu bilden gegen die friedlich-arbeitsamen Demokraten und Revolutionsideologen, die tölpelhaften Philosophaster und Bruderschaftsschwärmer, welche sich „Sozialisten“ nennen und die „freie Gesellschaft“ wollen; in Wahrheit aber sind sie mit ihnen Eins in der gründlichen und instinktiven Feindseligkeit gegen jede andere Gesellschaftsform, als die der autonomen Heerde, in der Feindschaft gegen die Begriffe „Herr“ und „Knecht“, im Widerstande gegen jedes Sonderrecht und Vorrecht, im Todhaß gegen das Leiden, in der unfreiwilligen Verdüsterung und Verzärtlichung, unter deren Bann Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint, im Glauben an die Gemeinschaft als die Erlöserin, mit anderen Worten an die Heerde, an „sich“.

Und doch ist die Heerdenmoral nur Eine Art von menschlicher Moral, neben der noch viele andere höhere Moralen möglich sind, und jedenfalls ist sie nicht die Moral selbst. In der Einsicht dieser Tatsache sieht Nietzsche seine eigene Bedeutung für die Moral, in der Aufhebung jenes Glaubens an die Alleingültigkeit der Heerdenmoral und der Begründung einer neuen höheren Moral seine Lebensaufgabe. Es müssen neue Philosophen kommen, Geister, stark und ursprünglich genug, um die Anstöße zu entgegengesetzten Wertschätzungen, als die bisherigen, zu geben und „ewige Werte“ umzuwerten. Nietzsche selbst sieht sich als einen Vorausgesandten, als einen jener Menschen der Zukunft an, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt. „Dem Menschen,“ sagt er, „die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschenwillen zu lehren und große Wagnisse und Gesamtversuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher Geschichte hieß, ein Ende

zu machen — der Unsinn der „größten Zahl“ ist nur seine letzte Form — dazu wird irgendwann einmal eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern nötig sein, an deren Bilde sich alles, was auf Erden an verborgenen, furchtbaren und wohlwollenden Geistern dagewesen ist, blaß und verzwergt ausnehmen müßte. Das Bild solcher Führer ist es, das vor unsern Augen schwebt.“[1])

Nietzsche glaubt also noch immer, wie in seiner Aufklärungsperiode, daß der Mensch Geschichte selbständig „machen“ könne. Er will ihm die Fähigkeit hierzu angezüchtet wissen, um damit die Hypothese einer göttlichen Vorsehung loszuwerden und den Menschen zum alleinigen Herrn seines Schicksals zu erheben. Die neuen Philosophen sollen die Menschen lehren, alle äußeren Fesseln abzuwerfen und sich in jeder Hinsicht selbständig zu machen, vor allem also auch in Beziehung auf den Zwang der Heerde und der von ihr bestimmten Moral. Denn diese erzieht die Menschen zur Unselbständigkeit, genauer zur Selbstlosigkeit, sie fordert von ihnen Selbstverleugnung und bescheidenes Zurücktreten; dadurch aber wird der Mensch vermittelmäßigt und der höhere, seltenere bevorrechtigte Mensch in seinem Wesen heillos geschädigt. Nietzsches „neue Moral“ ist mithin eine Moral für Herren, nicht aus dem Gesichtspunkte der Heerde, sondern aus demjenigen des Einzelnen aufgestellt, und die Umwertung aller bisherigen moralischen Werte besteht für ihn darin, die Moral auf das Vorrecht des Einzelnen im Gegensatze zur Masse zu gründen. Da aber das Wesen des Einzelnen oder das Selbst des Menschen für Nietzsche in seinem Willen liegt, so heißt für ihn den Einzelnen fördern soviel wie den Willen des Individuums stärken: damit aber ist seine neue Moral eine Moral der brutalen Kraft, des egoistischen Machtwillens gegenüber allen altruistischen und sozialen Regungen der Menschenpsysche. Nietzsche übersieht dabei, daß auch die sozialen Triebe und sanften oder milden Instinkte ebenso gut wie der egoistische Machtwille, der Willens- und damit der Wesenssphäre des Menschen angehören und folglich bei einer Stärkung des menschlichen Wesens nicht einfach ignoriert

[1]) Ebd. 138.

werden dürfen, er übersieht, daß es völlig willkürlich ist, die Vernunft, die als solche auf die Allgemeinheit gerichtet ist und den Menschen sich als dienendes Glied in den Organismus des Ganzen einzureihen und sich objektive und unpersönliche Zwecke vorzusetzen nötigt, aus dem Wesen des Menschen auszuschließen. Es ist sein Festhalten an der Schopenhauerschen Willenslehre, was Nietzsche zur Verherrlichung des Willens auf Kosten der Vernunft und der Erkenntnis veranlaßt, und es ist seine Umdeutung des Schopenhauerschen Monismus in individualistischem Sinne, die ihn nötigt, den „Primat des Willens im Selbstbewußtsein“ als Betätigung des egoistischen Willens zur Macht zu fassen. Daß aber dieser egoistische Machtwille bei Nietzsche eine so eigentümliche Zuspitzung nach der Richtung des Gewalttätigen, Brutalen, Harten, ja, Grausamen und Wilden erhält, das ist bei ihm nicht mehr historisch und logisch, sondern nur physiologisch bedingt und beruht nur auf jener schon öfter hervorgehobenen Gefühlsverirrung, wie sie durch den pathologischen Zustand seines Gehirns bewirkt wird.

Es erscheint verständlich, wenn Nietzsche den englischen Moralisten und dem Utilitarismus der gewöhnlich sog. „Freidenker“ ihr Ideal des allgemeinen grünen Weideglücks der Heerde mit Sicherheit, Behagen, Ungefährlichkeit, Erleichterung des Lebens für jedermann vorhält und darüber spottet, daß jene das Leiden möglichst abschaffen möchten. Wir begreifen, wenn er von seinem Standpunkte aus darauf hinweist, wie der Mensch bisher immer gerade unter den umgekehrten Bedingungen am kräftigsten in die Höhe gewachsen sei, wie nur unter langem Druck und Zwang der Lebenswille sich zum unbedingten Machtwillen entwickelt habe, und dabei bemerkt, daß Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, Verborgenheit, Stoizismus, Versucherkunst und Teufelei jeder Art, alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubtier- und Schlangenhafte am Menschen ebenso gut zur Erhöhung der Spezies Mensch diene als sein Gegensatz. Wir finden es nur konsequent, wenn er Hedonismus, Pessimismus, Utilitarismus, Eudämonismus, alle diese Denkweisen, welche nach Lust und Leid, d. h. nach „bloßen Begleitzuständen und Nebensachen“, den Wert der Dinge bemessen, für Vordergrundsdenkweisen und Naivetäten erklärt,

wenn er, anstatt des Schopenhauerschen Mitleids und der Abschaffung des Leidens gerade die möglichste Steigerung des letzteren empfiehlt, weil nur die Zucht des Leidens, des großen Leidens alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen habe. Bedenklich und verdächtig erscheint es dagegen, wenn er auch hier seine Ansicht dadurch auf die Spitze treibt, daß er das Erscheinen eines unbedingt Befehlenden, wie Napoleon, als eine Wohltat für den europäischen Heerdenmenschen preist, sich dabei zu dem Ausspruche versteigt, die Geschichte der Wirkung Napoleons sei beinahe die Geschichte des höheren Glücks, zu dem es das ganze 19. Jahrhundert in seinen wertvollsten Menschen und Augenblicken gebracht habe, und behauptet, daß selbst Goethe seinen „Faust", ja, das ganze Problem des Menschen bloß wegen des Erscheinens Napoleons umgedacht habe.[1]) Wir müssen uns dabei erinnern, daß Nietzsche selbst früher eine viel maßvollere Ansicht über Napoleon hatte und in „Menschliches, Allzumenschliches" vor dem „Cäsarenschauder" eines Mannes, wie Napoleon, warnte, den er jetzt gerade wegen seines verstiegenen Selbstbewußtseins glücklich preist. Aber nicht bloß Napoleon, auch Alcibiades, Cäsar und der Hohenstaufe Friedrich II. werden von ihm gerühmt als schönster Ausdruck jener zum Siege und zur Verführung vorherbestimmter Rätselmenschen, jener zauberhaften Unfaßbaren und Unausdenklichen, die unter der Einwirkung des Krieges die höchsten Tugenden der Selbstbeherrschung und Selbstüberlistung gelernt haben.[2])

Unter diesen Umständen werden Nietzsche auch die wahren Philosophen, die in seinen Augen immer zugleich Erzieher zu einem höheren Menschentume, wie selbst Repräsentanten des letzteren sind, zu „cäsarischen Züchtern und Gewaltmenschen der Kultur" und wird er nicht müde, im Bilde jener Philosophen den Zug der Härte, Grausamkeit, Verwegenheit und Gefährlichkeit immer entschiedener zu unterstreichen. Ihren Gipfelpunkt aber erreicht dieser Hang zum Dämonischen, diese Vorliebe für die pathologische Entartung des Willens in Nietzsches Ver-

[1]) Ebd. 130 f. 209.
[2]) Ebd. 131 f.

herrlichung einer Bestie in Menschengestalt, wie Cesare Borgia, und seinem Bestreben, einen solchen gemeinen Meuchelmörder als die Verkörperung der höchsten Gesundheit anerkannt sehen zu wollen. „Man mißversteht," so lautet die berüchtigte Stelle, „das Raubtier und den Raubmenschen (z. B. Cesare Borgia) gründlich, man mißversteht die „Natur", solange man noch nach einer „Krankhaftigkeit" im Grunde dieser gesündesten aller tropischen Untiere und Gewächse sucht, oder gar nach einer ihnen eingeborenen „Hölle", wie es bisher fast alle Moralisten getan haben. Es scheint, daß es bei den Moralisten einen Haß gegen den Urwald und gegen die Tropen gibt? Und daß der „tropische Mensch" um jeden Preis diskreditiert werden muß, sei es als Krankheit und Entartung des Menschen, sei es als eigene Hölle und Selbstmarterung? Warum doch? Zu Gunsten der „gemäßigten Zonen"? Zu Gunsten der gemäßigten Menschen? Der Moralischen? Der Mittelmäßigen? Dies zum Kapitel „Moral als Furchtsamkeit".[1] [2])

---

[1]) Mit Recht macht Möbius bei dieser Stelle auf die springenden Assoziationen derselben aufmerksam, die auf eine merkwürdige innere Hast des Denkens schließen lassen: Verbrecher — Raubtier — Tropen — tropische Gewächse — Urwald — tropischer Mensch — gemäßigte Zonen — gemäßigte Menschen — Mittelmäßige — Furchtsame. — Übrigens ist Nietzsche auf seine Vorliebe für das ganze Zeitalter der Renaissance nicht von selbst verfallen, sondern steht er mit ihr ersichtlich unter dem Einflusse J. Burckhardts, dessen „Kultur der Renaissance" von ihm sehr hoch geschätzt wurde. Und noch ein Anderes scheint hierbei für Nietzsche bestimmend gewesen zu sein, was meines Wissens bisher ganz übersehen worden ist, das ist „Die Renaissance" von Gobineau. Eine Stelle der unter diesem Titel im Jahre 1877 erschienenen wundervollen „historischen Szenen" des französischen Grafen enthält in Kürze den ganzen Inhalt von Nietzsches Philosophie und ist geeignet, ein merkwürdiges Licht über Nietzsches philosophische Denkweise zu verbreiten.

In einem Zwiegespräche nämlich mit seiner Tochter Lucrezia Borgia, worin er diese über die Ermordung ihres Gemahls durch ihren Bruder Cesare tröstet und sie für die hochstrebenden Absichten der Familie zu gewinnen sucht, spricht der Papst Alexander VI. bei Gobineau die bezeichnenden Worte: „Wisse für die Zukunft, daß für die Art Menschen, welche das Geschick dazu beruft, über die andern zu herrschen, die gewöhnlichen Lebensregeln umgestoßen und die Pflicht eine ganz verschiedene wird. Gut und Böse rücken anderswohin, höher hinauf, in eine andere Sphäre, und Verdienste, die man an einer gewöhnlichen Frau loben kann, würden bei dir Fehler werden, einzig darum, weil sie nur Ver-

Es versteht sich wohl von selbst, daß mit seiner Erhebung des egoistischen Machtwillens zum Prinzip des Handelns Nietzsches „neue Moral" aufgehört hat, Moral zu sein, und, statt einen höheren moralischen Standpunkt darzustellen, unter jeden moralischen Standpunkt überhaupt herabsinkt. An und für sich ist ja gar nichts dagegen einzuwenden, daß die bisherige Moral auf einen höheren Standpunkt emporgehoben wird. Repräsentiert doch auch die christliche Moral mit ihrem transzendenten Eudämonismus, ihrer Motivierung der moralischen Vorschriften durch die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits noch keineswegs das höchste Ideal der Sittlichkeit. Insbesondere ist es wohl berechtigt, den Zwang der äußerlichen oder heteronomen Gesetzesmoral, wie sie mit der theistischen Weltanschauung, der Annahme eines persönlichen Gottes unlösbar verquickt ist, durch einen autonomen moralischen Standpunkt zu überhöhen. Wenn Nietzsches Forderung, man müsse die verschiedenen Moralen „zwingen, sich vor der Rangordnung zu beugen", nichts weiter besagen sollte, als die Unterordnung der heteronomen unter die autonome Moral und die Wertabschätzung

---

anlassung zum Ärgernis, zum Verderben geben würden. Also ist das große Gesetz der Welt nicht, dies oder das zu tun, diesen Punkt zu vermeiden oder jenem andern zuzueilen, sondern zu **leben, groß zu werden,** und was man Kernigstes und Gewaltigstes in sich hat, zur Entwickelung zu bringen, so daß man immer des Bestrebens fähig bleibt, aus irgend einem Wirkungskreise in einen weiteren, freieren, höheren überzutreten. Vergiß das nicht. Gehe immer gerade vor dich hin. Überlaß den kleinen Geistern, dem gemeinen Volke die Schwachheiten und Bedenklichkeiten. Es gibt nur eine deiner würdige Rücksicht: das ist die Erhöhung des Hauses Borgia, das ist deine eigene Erhöhung; und ich halte dafür, daß in einem so gewichtigen Gedanken Kraft genug enthalten sei, um deine Tränen zu trocknen und dich das hinnehmen zu lassen, was, indem es hinfort eine vollendete Tatsache, damit gleichgültig geworden ist" a. a. O. (Reclamausgabe) S. 108 f.

Also: die Hauspolitik der ehrenwerten Familie Borgia mit Papst Alexander VI. an der Spitze — sie wird von Nietzsche zu seiner eigenen Philosophie erhoben. Man kann in der Tat die Selbstironie nicht weiter treiben, als wenn man die Moral der Borgias für die neue „höhere" Moral der Zukunft ausgibt.

[2]) Ebd. 127.

der verschiedenen vorhandenen Moralprinzipien gegeneinander, so brauchte man darin durchaus noch keine Beeinträchtigung der Moral zu erblicken. Indessen diese Aufgabe einer Systematisierung der Moralprinzipien und eines Nachweises des bloß relativen Wertes jedes Einzelnen ist keineswegs etwas so Neues und Unerhörtes, wie sie Nietzsche erscheint, sondern sie ist bereits vor Nietzsches Erfindung einer neuen Moral von E. v. Hartmann in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" gelöst worden.

Nietzsche dagegen will viel mehr. Mit der Unterordnung der Vernunft unter den individuellen Willen hat er den einzigen Maßstab aus der Hand gegeben, an welchem der Wert der verschiedenen Moralprinzipien abgeschätzt werden könnte; als Wertmaßstab ist ihm folglich nur der Wille als solcher noch übrig geblieben, der seinerseits nur verschiedene Grade der Intensität, der Stärke und Schwäche, in sich schließt. Dadurch aber sieht sich Nietzsche genötigt, die Rangordnung der verschiedenen Moralprinzipien nach der Intensität des Willens zu bestimmen, d. h. danach, ob und in welchem Grade sie den individuellen Machtwillen stärken oder schwächen.

Nun kann man recht wohl die Erstarkung des Selbstbewußtseins und die Kräftigung des individuellen Willens mit zu den moralischen Forderungen rechnen, zumal in einer Zeit, die im allgemeinen tatsächlich an einem geschwächten Willen leidet. Allein dann ist es doch eben nur die Rücksicht auf den höheren Zweck des Willens, wodurch der moralische Charakter jener Forderung bedingt ist, und bemißt sich der moralische Wert einer Handlung danach, inwiefern sie sich als dienendes Glied in den Verwirklichungsprozeß höherer Zwecke einordnet. Den individuellen Willen zur Macht dagegen, wie Nietzsche tut, selbst für den höchsten Zweck erklären, das Objektive damit ganz und gar dem Subjekt unterordnen, das heißt nichts anderes als übersehen, wie Subjekt und Objekt nur die einander korrespondierenden und damit gleichwertigen Momente eines übergeordneten Dritten sind, aus dem heraus allein ihr beiderseitiger Wert bestimmt werden kann, das heißt, einen durchaus subjektiven Maßstab an die Moral anlegen und nicht sie widerlegen, sondern sie aus einem Gesichtspunkte heraus verurteilen, der

auf sie überhaupt nicht anwendbar ist — nicht anders, als ob jemand Wasser mit Ellen messen wollte.

Kein Mensch hat bisher unter Moral etwas anderes verstanden als die Gesinnung und das Handeln im Sinne überindividueller Zwecke, die Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen eines höheren Ganzen. Den Eigenwillen für den Zweck schlechthin erklären und das Ganze dem Individuum opfern, das mag immerhin etwas Neues, etwas Unerhörtes sein, — nur eine neue Moral ist es nicht und am wenigsten eine höhere Moral, sondern ganz einfach ein Wortmißbrauch; und eine Umwertung aller bisherigen moralischen Werte in diesem Sinne ist nicht, wie Nietzsche sich einbildet, eine wissenschaftliche Tat, sondern reine Willkür. Wenn Jemand dekretieren wollte, daß alles, was bisher „rot" genannt wurde, von Morgen an „blau", was bisher „klein" hieß, vom nächsten Tage an „groß" heißen solle und umgekehrt, so hätte das genau den gleichen sachlichen Wert, wie Nietzsches mit so vielem Pomp in Szene gesetzte „Umwertung aller Werte". Nur ein verfälschtes sittliches Gefühl kann sich einbilden, daß „böse" gut und „gut" böse sei. Nur der Größenwahnsinn kann sich jenseits von Gut und Böse stellen wollen und meinen, alte eingewurzelte, aus der Vernunft geflossene und durch die Erfahrung befestigte Begriffe, auf deren Anerkennung bisher alle menschliche Kultur beruht hat, mit einem Federstriche aus der Welt schaffen zu können.

Nur Gott kann als jenseits von Gut und Böse stehend angesehen werden, indem er durch seinen vernünftig bestimmten Willen die sittlichen Beziehungen unter den Individuen begründet. Der Mensch dagegen, der sich jenseits von Gut und Böse stellt, scheidet damit aus der Sphäre des Menschtums aus, aber nicht, indem er sich über sie erhebt, sondern indem er auf einen vormoralischen und untermenschlichen Standpunkt herabsinkt. Daß Nietzsche meint, sich selbst jenseits von Gut und Böse stellen und mit souveräner Willkür von sich aus diese Bestimmungen treffen zu können, ist nur möglich, weil er sein Ich unmittelbar für absolut hält und unter dem wachsenden Einflusse der Geisteskrankheit sich selbst die Rechte Gottes anmaßt. Wenn der Name eines Immoralisten, den Nietzsche

sich selber beilegt, ursprünglich nur relativ, vom Standpunkte der heteronomen Moral gegenüber der sittlichen Autonomie, zu verstehen ist, der Immoralist in diesem Sinne also nur einen Moralisten in höherem Sinne bedeutet, so wird nun Nietzsche damit zum Immoralisten im absoluten Sinne, daß er die sittliche Autonomie auf dem Boden des Individualismus begründet und den zufälligen blinden Willen zur Macht zum Maßstabe der moralischen Wertschätzung macht. Denn nur die vernünftige Autonomie, welche die Einordnung des Individuums in die Gliedschaft des übergeordneten Ganzen und die Unterordnung seines Willens unter objektive Zwecke nicht ausschließt, sondern gerade fordert, ist als solche eine sittliche Autonomie; die unvernünftige Autonomie des blinden Individualwillens dagegen, wie Nietzsche sie vertritt, ist weder sittlich, noch ist sie überhaupt eine wirkliche Autonomie, weil die subjektive Willkür und Gesetzlosigkeit auch nicht Selbstgesetzlichkeit heißen kann.

Man sieht, mit der Preisgabe der Vernunft als eines objektiven Prinzips hat Nietzsche die Möglichkeit eingebüßt, für die Moral etwas Positives leisten zu können, und seine „Umwertung aller Werte“ wird zum Widersinn, weil es ohne objektive Vernunft keine objektiven Zwecke und ohne objektive Zwecke keine objektive Wertschätzung geben kann. Alle moralische Wertschätzung hat doch nur den Zweck, den objektiven Wert der verschiedenen Willensstrebungen festzustellen, und dazu bedarf es eines vom Willen selbst verschiedenen Schätzungsmaßstabes. Wer aber das zu Schätzende selbst für den Wertmaßstab erklärt, der kann dabei natürlich nichts anderes als reinste Willkür zu Tage fördern. Das Wort, das Zarathustra seinem Schatten zuruft: „Du hast das Ziel verloren; — damit hast du auch den Weg verloren,“ bewahrheitet sich somit an Nietzsche selbst. Sein Ziel war sein eigenstes absolutes Wesen, das Nietzsche in seiner Reinheit zu ergreifen strebte. Indem er aber dies Wesen unmittelbar in seinem Ich zu finden glaubt und dieses mit Schopenhauer als blinden Willen bestimmt, so erhebt er sich damit über die Herrschaft der Vernunft und sieht sich nun der Möglichkeit beraubt, vom Standpunkte des verabsolutierten Ich aus der Kulturentwickelung ein vernünftiges

Ziel anzuweisen. Wie der Übermensch Nietzsches lediglich erfunden war, um als Ersatz des transzendenten Gottes bezw. einer objektiven Vernunft zu dienen, ohne welche der neuen Moral die objektive Begründung fehlte, so ist auch die Umwertung aller Werte und damit die neue Moral selbst von Nietzsche nur gefordert, um seinen Glauben an die Absolutheit des eigenen Ich auch durch die Praxis zu bewähren. Nietzsches ganze Philosophie hängt somit letzten Endes an der unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung seines alogistischen Individualismus. Das kann nicht genug betont werden angesichts des Umstandes, daß die Forderung einer Umwertung aller moralischen Werte von den Anhängern Nietzsches als dessen größte Tat gefeiert und einfach nachgesprochen zu werden pflegt ohne irgendwelches Bewußtsein der Voraussetzung, aus welcher heraus Nietzsche selbst jene Forderung aufgestellt hat, und ohne Prüfung, ob diese Voraussetzung selbst haltbar ist. —

Nietzsche bekämpft, wie gesagt, die bisherige Moral vor allem deshalb, weil sie die Menschen entselbstet und dieses für ihn, der das Selbst mit dem Willen gleichsetzt, identisch ist mit einer Schwächung und Knechtung ihres Willens. Hiermit versteht es sich von selbst, daß auch die Religion von dem Verdammungsurteile der Moral zugleich mitgetroffen werden muß. Nietzsche lehrt die höchste und energischste Willensbejahung, die Bejahung des individuellen Willens. Die Religionen hingegen fordern Willensverneinung, in jedem Falle diejenige des Individualwillens. Demnach betrachtet Nietzsche vor allem auch den christlichen Glauben unter dem Gesichtspunkte der Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewißheit des Geistes, die als solche zugleich die Selbstverhöhnung, Verknechtung und Selbstverstümmelung einschließt.

Auf der andern Seite imponiert ihm aber doch der Heilige, der sich selbst bezwingt, und er meint, wenn gerade die mächtigsten Menschen sich immer verehrend vor dem Heiligen und Asketen gebeugt haben, so ahnten sie in ihm die überlegene Kraft, welche sich an einer solchen Bezwingung erproben wollte, die Stärke des Willens, in der sie die eigene Stärke und herrschaftliche Lust wiedererkannten und zu ehren wußten; der Wille zur Macht war es, der sie nötigte, vor dem Heiligen

stehen zu bleiben. Und gehört nicht zu einem eigentlich religiösen Leben der äußere Müßiggang, der Müßiggang mit gutem Gewissen, von alters her, von Geblüt, dem das Aristokratengefühl nicht fremd ist, daß Arbeit schändet? daß folglich die moderne, lärmende, zeitauskaufende, auf sich stolze Arbeitsamkeit gerade zum Unglauben erzieht und vorbereitet? Und sind nicht auch die religiösen Menschen insofern Künstler, als sie, wie diese, darauf ausgehen, das Bild des Lebens zu fälschen aus Furcht vor dem Pessimismus, vor einer tiefen Verzweiflung am Leben? Die Frömmigkeit ist nur die feinste und letzte Ausgeburt der Furcht vor der Wahrheit, Künstleranbetung und -trunkenheit vor der konsequentesten aller Fälschungen, Wille zur Umkehrung der Wahrheit, zur Unwahrheit um jeden Preis. Aber dann tut ja die Religion im Grunde nichts, als was nach Nietzsche auch der Philosoph tut: sie verfälscht das Bild des Lebens um des Lebens willen; dann hat sie selbst in gewissem Sinne einen aristokratischen Charakter. Was hindert aber dann den Philosophen, so wie er es mit den jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Zuständen tut, sich auch der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke zu bedienen?

In der Tat ist die Religion für die Starken, Unabhängigen, zum Befehlen Vorbereiteten und Vorherbestimmten ein Mittel mehr, um Widerstände zu überwinden und herrschen zu können. Das Herrschen vermittelst der Religion über ausgesuchte Jünger und Ordensbrüder ist sogar die feinste Art des Herrschens, wobei Nietzsche an die Brahmanen erinnert: „Mit Hilfe einer religiösen Organisation gaben sie sich die Macht, dem Volke seine Könige zu ernennen, während sie sich selber abseits und außerhalb hielten und fühlten, als die Menschen höherer und überköniglicher Aufgaben.“ [1]) Aber auch einem Teile der Beherrschten gibt die Religion Anleitung und Gelegenheit, sich auf einstmaliges Herrschen und Befehlen vorzubereiten, die Wege zur höheren Geistigkeit zu gehen, die Gefühle der großen Selbstüberwindung, des Schweigens und der Einsamkeit zu erproben. So sind Asketismus und Puritanismus fast unentbehrliche Erziehungs- und Veredelungsmittel, wenn eine Rasse über ihre

[1]) Ebd. 86.

Herkunft aus dem Pöbel Herr werden will und sich zur einstmaligen Herrschaft emporarbeitet. Den gewöhnlichen Menschen endlich, den „Allermeisten“, welche zum Dienen und zum allgemeinen Nutzen da sind und nur insofern da sein dürfen, gibt die Religion eine unschätzbare Genügsamkeit mit ihrer Lage und Art, den Frieden des Herzens, die Veredelung des Gehorsams und rechtfertigt ihnen den Alltag in einer Weise, daß sie sich der ganzen Niedrigkeit und Halbtierarmut ihrer Seele gar nicht einmal bewußt werden. „Religion und religiöse Bedeutsamkeit des Lebens legt Sonnenglanz auf solche immer geplagte Menschen und macht ihnen selbst den eigenen Anblick erträglich, sie wirkt, wie eine epikurische Philosophie auf Leidende höheren Ranges zu wirken pflegt, erquickend, verfeinernd, das Leben gleichsam ausnützend, zuletzt gar heiligend und rechtfertigend. Vielleicht ist am Christentum und Buddhismus nichts so ehrwürdig als ihre Kunst, noch den Niedrigsten anzulehren, sich durch Frömmigkeit in eine höhere Scheinordnung der Dinge zu stellen und damit das Genügen an der wirklichen Ordnung, innerhalb deren sie hart genug leben — und gerade diese Härte tut not! — bei sich festzuhalten.“[1])

Freilich bezahlt es sich auf der anderen Seite immer teuer, wenn Religionen nicht als Züchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand des Philosophen dienen, sondern von sich aus souverän walten. Denn sie suchen zu erhalten, im Leben festzuhalten, was sich nur irgend halten läßt, ja, sie nehmen grundsätzlich für die Leidenden Partei, sie geben allen denen recht, welche am Leben, wie an einer Krankheit, leiden, und möchten es durchsetzen, daß jede andere Empfindung des Lebens als falsch gelte und unmöglich werde. In der Gesamtabrechnung gehören daher die bisherigen Religionen zu den Hauptursachen, welche den Typus „Mensch“ auf einer niedrigeren Stufe festhielten — sie erhielten zu viel von dem, was von Rechtswegen zu Grunde gehen sollte. Soviel daher auch gerade die „geistlichen Menschen“ des Christentums für Europa getan haben mögen, sie haben doch zugleich an der Verschlechterung der europäischen Rasse gearbeitet und alle Wertschätzungen auf

[1]) Ebd. 87.

den Kopf gestellt. Vollends aber hat die Kirche die Starken zerbrochen, die großen Hoffnungen angekränkelt, das Glück in der Schönheit verdächtigt, alles Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, Herrschsüchtige, alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgeratensten Typus Mensch zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissensnot, Selbstzerstörung umgeknickt, ja, die ganze Liebe zum Irdischen und zur Herrschaft über die Erde in Haß gegen die Erde und das Irdische verkehrt, bis endlich für ihre Schätzung die Begriffe der Entweltlichung, Entsinnlichung und „höherer Mensch" in Ein Gefühl zusammenschmolzen. So war das Christentum bisher die verhängnisvollste Art von Selbstüberhebung: „Menschen, nicht hoch und hart genug, um am Menschen als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um, mit einer erhabenen Selbstbezwingung, das Vordergrundgesetz des tausendfältigen Mißratens und Zugrundegehens walten zu lassen; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: — solche Menschen haben mit ihrem „Gleich vor Gott" bisher über dem Schicksale Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges herangezüchtet ist, der heutige Europäer" (Ebd. 90). —

Moral, Religion und nicht zum wenigsten die Rassenvermischung, alles wirkt somit zusammen, um Europa krank zu machen, den Willen zu lähmen und zu schwächen und damit das Leben selbst zu untergraben. Ausdruck dieser allgemeinen Willenslähmung ist der Skeptizismus, der sich zu keiner bestimmten Ansicht zu bekennen wagt, Ausdruck derselben die sog. Objektivität und Wissenschaftlichkeit, das „reine willensfreie Erkennen", vor allem aber der Pessimismus mit seiner Forderung der Willensverneinung.[1]) Alles predigt heute Ent-

[1]) Daß es freilich auch einen Pessimismus der Stärke gibt, der das Gegenteil ist von aller Willenschwäche, daß der Pessimismus durchaus nicht notwendig ein Symptom der Dekadenz zu sein und zur Verweichlichung zu führen braucht, sondern, recht verstanden, gerade der Abhärtung gegen leibliche und seelische Leiden dient und damit die beste Waffe im Kampfe ums Daseins bildet, das liegt außerhalb des Gesichtskreises Nietzsches. Freilich bedarf es zur Begründung eines solchen Pessimismus der Anerkennung

selbstung und Entpersönlichung des Geistes; damit büßt es seine Vornehmheit ein und sinkt der Mensch der modernen Ideen auf den Standpunkt des Plebejertums herunter.[1])

Wir stoßen damit wieder auf jenen schon öfter hervorgehobenen aristokratischen Zug bei Nietzsche, der sich in einem gewählten, ausdrucksvollen Geschmack, seiner Vorliebe für alles Seltene, Raffinierte, Exklusive, für alles „Vornehme" bekundet. Mit seinem ausgesprochenen Sinne für die schöne äußerliche Form, wie sie auch in der Höflichkeit des Benehmens, der Eleganz des Auftretens und der Zartheit des persönlichen Verkehrs hervortritt, haßte Nietzsche alle Plumpheit, Gemeinheit, Taktlosigkeit und Unschicklichkeit, alles Sichgehenlassen im Umgang mit seinesgleichen und fühlte sich, wo ihm derartiges begegnete, aufs tiefste verletzt und abgestoßen. Wenn Nietzsche das Mitleid als Moralprinzip immer entschiedener ablehnte, so trug hierzu nicht wenig der Umstand bei, daß er selbst oft genug unter der Aufdringlichkeit hatte leiden müssen, womit man seinem eigenen Leiden dies Gefühl entgegenbrachte. Eine solche Aufdringlichkeit aber verletzte seinen Stolz. Er hielt es

---

eines objektiv vernünftigen Weltprinzips neben dem unvernünftigen blinden Willen, durch welche im Hinblick auf die objektiv zweckmäßige und evolutionistische Beschaffenheit des Daseins die Rücksicht auf die Eudämonie zu etwas relativ Gleichgültigem herabgesetzt und er selbst als Mittel zur Verwirklichung des Weltzwecks eingestellt wird. In diesem Sinne versteht Hartmann den Pessimismus, wenn er den letzteren jedem Einzelnen von uns in der Schmiede des Weltleids beständig zurufen läßt: „Landgraf, Landgraf, werde hart!" (Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, 2. Aufl. 192). Nietzsche dagegen hat bei jenem Begriffe immer nur den weltschmerzlerischen, quietistischen und nihilistischen Pessimismus Schopenhauers vor Augen, der auf dem Mißtrauen gegen die Vernunft beruht, und wirft ihn, wie die Meisten, die über den Gegenstand urteilen, mit dem Hartmannschen „eudämonologischen" Pessimismus nur so einfach zusammen. Wenn er sich dann aber selbst zum Pessimismus bekennt und sich rühmt, den bisherigen verweichlichenden, kulturfeindlichen Pessimismus „in die Tiefe gedacht" und durch einen neuen heroischen („dionysischen") Pessimismus überwunden zu haben, den er als sein „proprium und ipsissimum" für sich in Anspruch nimmt,[2]) so übersieht er, daß ein solcher Pessimismus schon lange von ihm durch Hartmann theoretisch begründet und als wichtigstes Schwungrad in den Gang der Kulturentwickelung eingefügt ist.

[1]) Ebd. 90.

[2]) V. 327.

deshalb für das Anzeichen einer vornehmen Seele, ihre Schmerzen vor der Welt zu verbergen, und fand einen Trost für sein Leiden darin, daß es ihn von der Menge absonderte. „Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt.“ [1]) Immer mehr trat der Begriff der Vornehmheit in den Mittelpunkt seines Denkens: die Frage: „Was ist vornehm“ erschien ihm fast gleichbedeutend mit der Frage nach der Stärke des individuellen Machtwillens und damit der Kulturerhöhung. Und wie er selbst sein Leiden verbarg und sein wahres Antlitz wie hinter einer Maske versteckte, um seiner Vornehmheit nichts zu vergeben, so verlangte er auch von den anderen „Ehrfurcht vor der Maske“, und zwar nicht bloß im persönlichen Verkehr, sondern ebenso auch in der Wissenschaft und meinte, daß selbst die Wahrheit nicht mehr Wahrheit bleibe, wenn man ihr den Schleier abziehe. Man soll nicht an falscher Stelle Psychologie treiben und Neugierde äußern. Es ist ganz einfach eine Sache der Schicklichkeit, daß man nicht alles nackt sehen und nicht bei allem dabei stehen und alles wissen will. „Tout comprendre — c'est tout mépriser.“ „Ist es wahr, daß der liebe Gott überall zugegen ist, fragte ein kleines Mädchen seine Mutter; aber ich finde das unanständig.“ [2]) Darum wandte sich Nietzsche auch jetzt wieder gegen die Historie, weil sie alles Geschehene erforschen will,[3]) darum lehnte er aber auch die moderne Frauenbewegung ab und rechnete auch sie zu den Anzeichen der Dekadenz, weil er in ihr eine Aufhebung der weiblichen Scham erblickte. Die Selbständigkeit und Freiheit, die Nietzsche predigt, soll mithin nur für die Männer gelten. „Das Weib will selbständig werden und dazu fängt es an, die Männer über das „Weib an sich“ aufzuklären — das gehört zu den schlimmsten Fortschritten der allgemeinen Verhäßlichung Europas.“ [4])

Über Nietzsches Ansicht von den Frauen sind vielfach ganz irrige Meinungen verbreitet. Man pflegt ihn wegen des früher zitierten Ausspruches im Zarathustra: „Du gehst zu Frauen, vergiß die Peitsche nicht“ für einen Cyniker in Sachen des

[1]) Ebd. 258.
[2]) V. 11.
[3]) VII. 175 ff.
[4]) Ebd. 191.

weiblichen Geschlechts zu halten und meint, so herbe, ja, verächtliche Äußerungen, wie er sie mehrfach über die „Weiber" gemacht hat, auf persönliche Erfahrungen zurückführen, ihn wohl gar für einen Weiberfeind halten zu müssen. Dem widerspricht es jedoch, daß Nietzsche nach der übereinstimmenden Aussage aller zumal auch gegenüber den Frauen von ausgesuchtester Höflichkeit und Zartheit des Verkehres war und daß ihn zwei geistig so hochstehende Frauen, wie Cosima Wagner und Fräulein v. Meysenbug, ihrer näheren Freundschaft gewürdigt haben.[1]) Aus dem Verkehre Nietzsches mit Lou Salomé und Fräulein Meta v. Salis-Marschlins, sowie mit anderen Frauen der höchsten Gesellschaftskreise geht hervor, daß Nietzsche dem Umgange mit dem weiblichen Geschlechte durchaus nicht aus dem Wege gegangen ist; und wenn sich die Frauen oft mehr an seine Sohlen hefteten, als ihm vielleicht selber lieb war, so hatte er doch sicher keinen Grund, das ganze Geschlecht deswegen minder einzuschätzen.

Von diesen rein geistigen Beziehungen abgesehen, scheint sich freilich Nietzsche im allgemeinen aus dem weiblichen Geschlechte selbst nicht viel gemacht zu haben. Es ist sicher unrichtig, daß er überhaupt keinen geschlechtlichen Verkehr im physischen Sinne kennen gelernt hat,[2]) indessen sind ihm heftige Kämpfe und Erschütterungen in puncto amoris doch jedenfalls erspart geblieben. Die Gründe hierfür sind einerseits darin zu suchen, daß die geschlechtliche Sinnlichkeit bei Nietzsche offenbar überhaupt nicht besonders stark ausgebildet war, und er andererseits in seinem Verkehr mit anderen sehr hohe Anforderungen in geistiger und seelischer Hinsicht stellte; diese aber konnte er besser in der Freundschaft mit Männern befriedigen, zu welch letzterer er denn auch in ganz außerordentlicher Weise veranlagt war. Offenbar befähigte ihn der erstgenannte Grund, das weibliche Geschlecht mit verhältnismäßiger Kälte zu studieren und Urteile über dasselbe auszusprechen, die zu dem Feinsten gehören, was über diesen Gegenstand überhaupt gesagt ist. Durch den zweiten Grund dagegen dürfte jener Zug von Überlegenheit

---

[1]) Vgl. auch die Briefe an Frau Louise O. (Briefe I).

[2]) S. Möbius a. a. O. 28 f.

und leisem wie lautem Spotte den Weibern gegenüber bedingt sein, wie er sich durch fast alle seine Äußerungen hindurchzieht. Es bedarf dazu nicht erst der Annahme besonders schlechter Erfahrungen, die Nietzsche etwa mit den Frauen gemacht hätte, um so weniger, als er schon durch seine ursprüngliche Schwärmerei für Schopenhauer, dessen Einfluß manche seiner Äußerungen verraten, auf die Richtung der Frauenverachtung hingewiesen wurde. Es ist sogar sehr zweifelhaft, ob seine bloßen persönlichen Erfahrungen überhaupt ausreichend waren, um ihn zu einem allgemeinen Urteil auf diesem Gebiete zu befähigen. Vielleicht hat er sich das Meiste hier nur angelesen und sich sein Urteil über die Frauen zum guten Teil nur aus französischen Schriftstellern geholt.

Wie jeder ernst zu nehmende Philosoph, betrachtete auch Nietzsche die Frauen wesentlich vom Gesichtspunkte der Ehe aus, d. h. er erblickte in ihnen vor allem die Mütter der zukünftigen Generation. Daß er in dieser Beziehung bei ihnen nicht eitel Licht und Glanz, daß er vor allem auch in dem ehelichen Verhältnis zwischen Mann und Weib nicht alles so fand, wie es zu wünschen wäre, wer wollte ihm daraus einen Vorwurf machen? Besonders als er jetzt dazu gelangt war, die Bedeutung des strengen, harten und überlegenen Willens, des Willens zur Freiheit und zur Macht für die Zukunft des Menschengeschlechtes zu würdigen und allen übrigen Gesichtspunkten voranzustellen, mußte ihm das weibliche Geschlecht notwendig minderwertig erscheinen, da er hier noch mehr als irgendwo sonst auf Willensschwäche, sklavische Gesinnung und Unselbständigkeit zu stoßen meinte. Hatte er doch selbst unter der Verzärtelung einer rein weiblichen Erziehung mit ihrem Kultus des Gefühles schwer zu tragen gehabt, so daß sein Eintreten für die Vermännlichung der bisherigen Kultur und gegen den Feminismus in gewissem Sinne nur der Ausdruck seines eigensten inneren Strebens war, sich von den weiblichen Einflüssen seiner Jugend frei zu machen.

Und nun gar die moderne Frauenbewegung! Zwar hätte sie ihm insofern sympathisch sein müssen, als es sich ja bei ihr gerade um die Beseitigung der weiblichen Unselbständigkeit, um einen Kampf für die persönliche Freiheit handelt. Allein

er fürchtete, wie so viele Männer, daß hierbei das Weib gerade dasjenige einbüßen würde, weswegen es vom Manne besonders geschätzt wird, seinen individuellen Reiz, sein Angelegtsein auf den Schein und die Schönheit, seine Kunst der Lüge, wodurch es alles Pedantische, Oberflächliche, Kleinlichanmaßliche, Zügellose und Unbescheidene, das in seiner Natur nun einmal enthalten ist, bisher verhüllt hat. „Wehe," ruft er aus, „wenn erst das „Ewiglangweilige am Weibe" — es ist reich daran! — sich hervorwagen darf, wenn es seine Klugheit und Kunst, die der Anmut des Spielens, Sorgenwegscheuchens, Erleichterns und Leichtnehmens, wenn es seine feine Anstelligkeit zu angenehmen Begierden gründlich und grundsätzlich zu verlernen beginnt!"[1]) Die Frauen sind wie Vögel: etwas Feineres als die Männer, etwas Verletzlicheres, Wilderes, Wunderlicheres, Süßeres, Seelenvolleres, aber freilich etwas, das man einsperren muß, damit es nicht davon fliegt. „Das, was am Weibe Respekt und oft genug Furcht einflößt, ist seine Natur, die „natürlicher" ist als die des Mannes, seine echte raubtierhafte listige Geschmeidigkeit, seine Tigerkralle unter dem Handschuh, seine Naivetät im Egoismus, seine Unerziehbarkeit und innerliche Wildheit, das Unfaßliche, Weite, Schweifende seiner Begierden und Tugenden"[2]) — also gerade, was der Mann nach Nietzsche erst werden soll, ein kluges Raubtier, das ist das Weib schon jetzt, und darauf beruht seine Herrschaft, welche „diese gefährliche und schöne Katze" ausübt. Wie mußte es Nietzsche folglich nicht absurd erscheinen, hier den abgründlichsten Antagonismus und die Notwendigkeit einer ewig feindseligen Spannung zu leugnen, hier gar von gleichen Rechten, gleicher Erziehung, gleichen Ansprüchen und Verpflichtungen zu träumen! Das galt ihm als ein „typisches Zeichen von Flachköpfigkeit," und in seiner Verachtung für diesen Ausfluß eines demokratischen Hanges und Grundgeschmacks und seiner Vorliebe für eine gepfefferte Ausdrucksweise verstieg er sich sogar zu dem Satze, ein Mann, der Tiefe habe, könne über das Weib immer nur orientalisch denken, er müsse das Weib als Besitz, als verschließbares Eigentum, als

---

[1]) VII. 192.
[2]) Ebd. 199.

etwas zur Dienstbarkeit Vorbestimmtes und in ihr sich Vollendendes fassen, er müsse sich hierin auf die ungeheure Vernunft Asiens, auf Asiens Instinktüberlegenheit stellen, wie die Griechen, die um so strenger gegen das Weib wurden, zu einer je höheren Stufe der Kultur sie emporstiegen.[1])

Was aber geschieht in der Gegenwart? Infolge der übertriebenen Achtung, die ihm von seiten der Männer entgegengebracht wird, verliert das Weib an Scham, verlernt es, den Mann zu fürchten, und gibt damit seine weiblichsten Instinkte preis, d. h. es entartet. „Wo nur der industrielle Geist über den militärischen und aristokratischen Geist gesiegt hat, strebt jetzt das Weib nach der wirtschaftlichen und rechtlichen Selbständigkeit eines Kommis: „das Weib als Kommis" steht an der Pforte der sich bildenden modernen Gesellschaft."[2]) Aber indem es den Fortschritt auf seine Fahnen schreibt, geht das Weib zurück, so daß die sog. „Emanzipation des Weibes" ein merkwürdiges Symptom ist von der zunehmenden Schwächung und Abstumpfung der allerweiblichsten Instinkte. „Es ist Dummheit in dieser Bewegung, eine beinahe maskulinische Dummheit, deren sich ein wohlgeratenes Weib — das immer ein kluges Weib ist — von Grund aus zu schämen hätte."[3]) Denn jene Bewegung geht darauf aus, die Weiber nervös und krank zu machen und sie ihrem ersten und letzten Berufe zu entziehen, nämlich kräftige Kinder zu gebären. So ist die „Entzauberung des Weibes" im Werke, die „Verlangweiligung des Weibes" kommt herauf. „O Europa! Europa!" ruft Nietzsche aus, „man kennt das Tier mit Hörnern, welches für dich immer am anziehendsten war, von dem dir immer wieder Gefahr droht! Deine alte Fabel könnte noch einmal zur „Geschichte" werden, — noch einmal könnte eine ungeheure Dummheit über dich Herr werden und dich davon tragen! Und unter ihr kein Gott versteckt, nein! nur eine „Idee", eine „moderne Idee!"[4]) —

Die Instinktentartung, die Erkankung des Willens, das ist das überall sichtbare Symptom der modernen europäischen Kultur.

---

[1]) Ebd. 196.
[2]) Ebd. 197.
[3]) Ebd. 198.
[4]) Ebd. 200.

Aber diese Krankheit ist ungleichmäßig über Europa verbreitet. Am stärksten ist sie dort, wo die Kultur am längsten heimisch ist, in Frankreich, etwas weniger stark in Deutschland, noch weniger in England, Spanien und Korsika, dem Geburtslande Napoleons, (!) bezw. in Italien, am wenigsten „in jenem ungeheuren Zwischenreiche, wo Europa gleichsam nach Asien zurückfließt", in Rußland. Von hier droht daher auch Europa die größte Gefahr, und diese kann nur abgewendet werden, wenn Europa sich entschlösse, gleichermaßen bedrohlich zu werden. nämlich Einen Willen zu bekommen, „einen langen, furchtbaren, eigenen Willen, der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte, damit endlich die langgesponnene Komödie seiner Kleinstaaterei und ebenso seine dynastische wie demokratische Vielwollerei zu einem Abschluß käme. Es ist Zeit zur großen Politik; schon das nächste Jahrhundert, meint Nietzsche, wird den Kampf um die Erdherrschaft bringen. Wie aber kann Europa in diesem Kampfe Sieger bleiben, wie kann es zu jenem einheitlichen großen Willen gelangen, um ihn Asien entgegenzustellen?

Nietzsche zweifelt durchaus nicht daran, daß hinter all den moralischen und politischen Vordergründen, wie sie heute allein ins Auge gefaßt zu werden pflegen, sich ein ungeheurer physiologischer Prozeß vollzieht, der immer mehr in Fluß gerät: der Prozess einer Anähnlichung der Europäer, die Loslösung aus den heutigen Schranken der Rasse und der Nationalität, die Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch, wie Nietzsche selbst es ist, der Prozeß des werdenden Europäers. Diesem Prozeß dient alles, was ihm heute noch zu widersprechen scheint, der jetzt noch wütende Sturm und Drang des Nationalgefühls nicht weniger als der Anarchismus. Denn dieselben neuen Bedingungen, unter denen im Durchschnitt eine Ausgleichung und Vermittelmäßigung des Menschen sich herausbildet, sind zugleich auch dazu angetan, Ausnahmemenschen der gefährlichsten und anziehendsten Art hervorzubringen. Mag also immerhin der Gesamteindruck der Zukunftseuropäer der von geschwätzigen willensarmen und äußerst anstellbaren Arbeitern sein — wie Gobineau voraussieht — mag also die Demokratisierung Europas auf die Er-

zeugung eines zur Sklaverei vorbereiteten Typus hinauslaufen: im Einzel- und Ausnahmefalle wird der starke Mensch stärker und reicher geraten müssen, als er vielleicht jemals bisher geraten ist, so daß mithin die Demokratisierung Europas zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen ist.

In diesem Sinne sucht Nietzsche festzustellen, welcher Anteil hierbei wohl den verschiedenen europäischen Völkern zufallen möchte.

Dabei kommen zunächst die Deutschen, die Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“ für besonders prädestiniert zur Erzeugung des „guten Europäers“ angesehen hatte, in seiner jetzigen Schätzung recht schlecht weg. War er selbst früher für Deutschland in den Krieg gezogen und unter dem Einflusse Wagners ein glühender Patriot gewesen, hatte er den Kulturgedanken wesentlich im Interesse und aus Liebe für sein Volk verfochten, so war er schon durch die Erfahrungen mit den Bayreuther Festspielen von seiner Begeisterung für die Deutschen sehr zurückgekommen. Je mehr er sich infolge seiner Bekanntschaft mit Rée der ausländischen, vor allem der französischen Litteratur zuwandte und sich durch die kristallene Klarheit und formelle Glätte der klassischen Franzosen angezogen fühlte, worin er ein Verwandtes ahnte, um so mehr wuchs seine Abneigung gegen deutsches Schrifttum nicht bloß, sondern auch gegen deutsches Wesen. Diese Abneigung aber wurde noch durch den Mangel an Verständnis und Anteilnahme verstärkt, die Nietzsche mit seinen Werken in Deutschland fand. Waren doch auch alle Befürchtungen, die er früher inbetreff einer neuen Kultur an die Gründung des Reiches geknüpft hatte, inzwischen eingetroffen: der Deutsche hatte sich zum politischen Menschen, zum Vertreter eines praktischen Nützlichkeitsstandpunktes, zum zeitunglesenden Banausen fortentwickelt und seine geistige Bildung darüber sehr vernachlässigt. Die viel gerühmte deutsche „Tiefe“ war durch die preußische „Schneidigkeit“ ersetzt.

Längst hatte infolgedessen das Kulturproblem für Nietzsche aufgehört, ein spezifisch deutsches Problem zu sein. Es war zum europäischen Problem geworden. Die Deutschen aber erschienen ihm in ihrer nicht bloß geographischen, sondern auch

geistigen Mittelmäßigkeit recht eigentlich als das „Volk der Mitte," eine Tatsache, die er sich aus der ungeheuerlichen Mischung und Zusammenrührung von Rassen, vielleicht sogar mit einem Übergewichte des vorarischen Elementes zu erklären suchte. Nun schien ihm kein Ausdruck zu stark, um die Deutschen zu schmähen und herabzusetzen, indem er auch darin im Grunde nur den Spuren Schopenhauers folgte. Er spottete über die „deutsche Tiefe," die doch nur begriffliche Unordnung und Unklarheit der Gedanken sei, über den deutschen Geschmack in Kunst und Sitten, die deutsche Redlichkeit: „Der Deutsche läßt sich gehen, blickt dazu mit treuen deutschen Augen — und sofort verwechselt das Ausland ihn mit seinem Schlafrock." [1]) Er verurteilte die deutsche Musik, insbesondere auch die Schumannsche Romantik und ließ nur den Juden Mendelssohn, den „schönen Zwischenfall der deutschen Musik," und Mozart gelten mit seinem Rokoko, seinem zärtlichen Schwärmen, seiner Kinderlust am Chinesischen und Geschnörkelten, seiner Höflichkeit des Herzens, seinem Verlangen nach Zierlichem, Verliebtem, Tanzendem, Tränenseligem, seinem Glauben an den Süden. Vor allem aber verabscheute er den Mangel der Deutschen an Verständnis für die Kunstform der geschriebenen und gesprochenen Rede. Den Deutschen, meinte er, fehle „das dritte Ohr," d. h. der Sinn für den Klang und Rhythmus der Sätze. „Der Deutsche liest nicht laut, nicht fürs Ohr, sondern bloß mit den Augen; er hat seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt". „Der Prediger allein wußte in Deutschland, was eine Silbe, was ein Wort wiegt, inwiefern ein Satz schlägt, springt, stürzt, läuft, ausläuft, er allein hatte Gewissen in seinen Ohren, oft genug ein böses Gewissen, denn es fehlt nicht an Gründen dafür, daß gerade von einem Deutschen Tüchtigkeit in der Rede selten, fast immer zu spät erreicht wird. Das Meisterstück der deutschen Prosa ist deshalb billigerweise das Meisterstück ihres größten Predigers: die Bibel war bisher das beste deutsche Buch."

Noch tiefer freilich als die Deutschen schätzte Nietzsche die Engländer ein. Sie waren ihm eine schlechthin unphilosophische Rasse mit ihrem Utilitarismus in der Moral und ihrer

---

[1]) Ebd. 211.

mechanistischen Weltvertölpelung. Selbst Carlyle, von dem man annehmen sollte, daß er ihm mit seinem Heroenkultus doch eigentlich hätte sympathisch sein müssen, war ihm nur ein „abgeschmackter Wirrkopf“ und wurde von ihm wegen seines Mangels an Philosophie getadelt. Daß die Engländer so streng zum Christentume halten, war ihm nur ein Beweis mehr für ihre unphilosophische Geistesveranlagung und unkultivierte Plumpheit und Bauernernsthaftigkeit. Dazu ihr Mangel an Musik, im Gleichnis gesprochen: Der Engländer hat in den Bewegungen seiner Seele und seines Leibes keinen Takt und Tanz, ja, noch nicht einmal die Begierde nach Takt und Tanz, nach „Musik“. Man höre ihn sprechen; man sehe die schönsten Engländerinnen gehn — es gibt in keinem Lande der Erde schönere Tauben und Schwäne — endlich, man höre sie singen! Aber ich verlange zu viel —.“ [1])

Wie ganz anders nimmt sich dem gegenüber Frankreich aus! Während Englands Erfindung die europäische Gemeinheit, der Plebejismus der modernen Ideen ist, ist Frankreich der Sitz der geistigsten und raffiniertesten Kultur Europas, die hohe Schule des Geschmacks. Hier herrscht die Fähigkeit zu artistischen Leidenschaften, zu Hingebungen an die Form (l’art pour l’art), welche die Deutschen so sehr vermissen lassen. Hier ist das Vaterland jener alten moralistischen Kultur mit ihrer psychologischen Reizbarkeit und Neugierde, welche die französischen Schriftsteller zu den feinsten Seelenkennern Europas macht und der Welt z. B. einen Henri Beyle beschert hat, der von Nietzsche wegen seiner Kunst der psychologischen Vertiefung und Feinmalerei aufs Höehste geschätzt wird. Hier endlich ist eine halbwegs gelungene Synthesis des Nordens und Südens und damit ein Vorverständnis und ein Entgegenkommen für jene seltenen und befriedigten Menschen gegeben, „welche zu umfänglich sind, um in irgend einer Vaterländerei ihr Genüge zu finden und im Norden den Süden, im Süden den Norden zu lieben wissen, für die geborenen Mittelländer, die guten Europäer“, zu denen Nietzsche vor allem auch sich selber rechnet. Man muß sich dabei erinnern, daß Nietzsches Schriften schon damals anfingen,

[1]) Ebd. 222.

in Frankreich die Aufmerksamkeit zu erregen, und vereinzelte günstige Urteile, z. B. von Taine, die ihm von dorther zugingen, den Philosophen ganz besonders freuten. Für jene Menschen hat Bizet Musik gemacht, dieses letzte Genie, welches eine neue Schönheit und Verführung gesehn — der ein Stück Süden der Musik entdeckt hat."[1]) Im Hinblick auf ihn und seine „Carmen" träumt Nietzsche jetzt von einer Erlösung der Musik vom Norden. Er hat das Vorspiel einer tieferen. mächtigeren, geheimnisvolleren Musik in seinen Ohren, „einer überdeutschen Musik, welche vor dem Anblick des blauen wollüstigen Meeres und der mittelländischen Himmelshelle nicht verklingt, vergilbt, verblaßt, wie es alle deutsche Musik tut, einer übereuropäischen Musik, die noch vor den braunen Sonnenuntergängen der Wüste Recht behält, deren Seele mit der Palme verwandt ist und unter großen schönen einsamen Raubtieren heimisch zu sein und zu schweifen versteht."[2])

Europa will Eins werden: bei allen tieferen und umfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts war es die eigentliche Gesamtrichtung in der geheimnisvollen Arbeit ihrer Seele, den Weg zu jener neuen Synthesis vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft vorwegzunehmen — Nietzsche nennt Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer und Wagner. Ihn wirklich zu schaffen, dazu erscheinen ihm aber doch die romanischen Nationen bereits zu vermürbt, zu überkultiviert; und so wendet er sich auch von den Franzosen ab, um den Blick dafür auf — den Juden ruhen zu lassen. Nietzsche ist auch jetzt noch ein entschiedener Judenfreund. Er rechnet den Antisemitismus zu den „Dummheiten bezw. den kleinen Benebelungen des deutschen Geistes und Gewissens" und verlangt, die antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen. Denn die Juden sind die stärkste, zäheste und reinste Rasse, die jetzt in Europa lebt, sie verstehen es, sich selbst noch unter den ungünstigsten Bedingungen durch-

[1]) Ebd. 227.

[2]) Ebd. 228. Vgl. zu dem Thema einer neuen südlichen, d. h. melodienreichen, heiteren Musik im Gegensatze zu derjenigen Wagners, besonders auch die Briefe Nietzsches aus den 80er Jahren an Dr. Carl Fuchs, Briefe Bd. I.

zusetzen. Ihnen verdankt Europa den großen Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen und Bedeutungen, die großartigsten Mittel der Verführung zum Leben. Wie hätten sie also Nietzsche nicht sympathisch sein sollen, da sie doch nach seiner Ansicht schon jetzt die Herrschaft über Europa haben könnten, wenn sie nur wollten. Freilich eine solche allgemeine Herrschaft der Juden will auch Nietzsche nicht. Aber er wünscht, daß man ihnen entgegenkomme, mit Auswahl, wie der englische Adel es tut. Am unbedenklichsten könnten sich die stärkeren und bereits fester geprägten Typen des neuen Deutschland mit ihnen einlassen, z. B. der adelige Offizier aus der Mark: „es wäre," meint Nietzsche, „von vielfachem Interesse, zu sehen, ob sich nicht zu der erblichen Kunst des Befehlens und Gehorchens das Genie des Geldes und der Geduld hinzutun, hinzuzüchten ließe." [1]) Vielleicht daß gerade auf diese Weise „das europäische Problem" gelöst und eine neue über Europa regierende Kaste hervorgebracht werden könnte. Es mag dabei dahingestellt bleiben, inwiefern auch an dieser Ansicht Nietzsches Lust an der Paradoxie und seine Freude an der Bosheit beteiligt ist. Vielleicht kitzelte ihn auch hier nur das Verlangen, durch seine forcierte Judenschwärmerei seine eigenen Volksgenossen zu ärgern. —

In jedem Falle kommt es darauf an, zunächst eine Herrscherkaste heranzubilden. War doch bisher noch jede Erhöhung des Typus Mensch das Werk einer aristokratischen Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Wertverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nötig hat. Das Wesentlichste einer guten und gesunden Aristokratie aber ist, daß sie sich nicht als bloße Funktion, sei es des Königtums, sei es des Gemeinwesens, sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, daß sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen. Ihr Grundglaube muß sein, daß die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen dasein dürfe, sondern

---

[1]) 220 f.

nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu einer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag.

Zu diesem Zwecke müssen jedoch die Mitglieder jener Herrenkaste sich unter einander der Verletzung und Gewalt enthalten und sich als gleich behandeln, so sehr es auch ihr Recht ist, als die leibhaftigen Repräsentanten des Willens zur Macht, nach außen um sich zu greifen, zu überwältigen. Denn die Ausbeutung gehört nach Nietzsche zum Wesen des Lebendigen, sie ist sozusagen die organische Grundfunktion, die notwendige Folge des Willens zur Macht. Als Herren, die sie sind und als welche sie sich fühlen, und sonach auch ihres Unterschiedes gegen die Beherrschten bewußt, trennen die Adligen die übrigen Wesen von sich ab, an denen das Gegenteil solcher gehobenen Zustände zum Ausdrucke kommt. Sie verachten sie und bestimmen damit von sich auch die Rangordnung der Werturteile, vor allem also auch die moralische Wertschätzung der Dinge. Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen. Darum heißt „gut“ alles, was dem Gefühl der Macht entspringt, was den Willen zur Macht erhöht und den Einzelnen über die Masse emporhebt. „Schlecht“ dagegen heißt alles, was aus Schwäche stammt, also auch das Mitleid, überhaupt die sog. Selbstlosigkeit. Wenn der vornehme Mensch dem Unglücklichen hilft, so geschieht es nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drange, den der Überfluß der Macht erzeugt, in einem Gefühl der Fülle, die überströmen will, aus dem Glück der hohen Spannung, dem Bewußtsein eines Reichtums, der schenken und abgeben möchte. Der vornehme Mensch ist stolz, aber er ist nicht eitel, denn die Eitelkeit entspringt aus der Rücksicht auf die Meinung, die andere von uns haben. Der vornehme Mensch dagegen denkt von Natur gut von sich, er schreibt sich selbst von sich aus einen Wert zu und setzt voraus, daß sein Wert gerade so, wie er ihn ansetzt, auch von den anderen anerkannt werde. Dabei schätzt er ganz besonders diejenigen Eigenschaften hoch und nennt sie Tugenden, wodurch er sich und seine Art im Kampfe mit der feindlichen Welt erhält und durchsetzt. Als Tugend also gilt die Härte und Unduldsamkeit vor allem auch in der Erziehung der Jugend,

in der Verfügung über die Weiber, den Ehesitten, im Verhältnis von Jung und Alt, in den Strafgesetzen u. s. w. So schützen die Mitglieder der Herrenkaste sich gegen die unterworfene Masse nicht bloß, sondern auch gegen den eigenwilligen Egoismus ihrer Mitglieder und erstarkt die Kaste selbst unter dem beständigen Kampfe mit ungünstigen Bedingungen. Allein insoweit dies der Fall ist, insoweit die Mitglieder der Herrenkaste sich gegenseitig einschränken und auf einander Rücksicht nehmen, insoweit ist auch ihr Verhalten noch nicht wahrhaft selbstherrlich, beugen auch sie sich noch einem gemeinsamen Gebot und sind sie noch nicht frei im eigentlichsten und höchsten Sinne.

Zu einer solchen Freiheit kommt es erst, wenn bei einer Glückslage die ungeheure Spannung nachläßt und damit die Notwendigkeit einer Solidarität der Herrschenden aufgehoben ist. Da zerreißt mit einem Schlage das Band und der Zwang der alten Zucht, der Einzelne wagt, einzeln zu sein und sich abzuheben, der gefährliche und unheimliche Punkt ist erreicht, wo das größere, vielfachere, umfänglichere Leben über die alte Moral hinweglebt; diese Moral selbst hat die Kraft ins Ungeheure aufgehäuft: „das „Individuum“ steht da, genötigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbsterhaltung, Selbsterhöhung, Selbsterlösung.“ [1]) Jedes Mal, wenn bisher ein solcher Punkt erreicht war, haben die Philosophen das Lob der Mittelmäßigen gepredigt und den Prozeß einer Erhöhung der bisherigen Moral, der sich damit zu vollziehen im Begriffe war, in sein Gegenteil verkehrt. Für Nietzsche jedoch ist hier der Punkt, wo seine Idee des Zukunftsphilosophen, als eines Werte schaffenden und gesetzgebenden Tyrannen, mit seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion zusammenfließt: indem nämlich mit der Aufhebung der alten Zucht der Herrenkaste auch die Gemeinsamkeit der Formeln aufgehoben ist und die mächtigsten Triebe zum Guten wie zum Schlimmen entfesselt sind, ist damit der Augenblick gekommen, um die Werte der Welt neu anzusetzen, das Chaos der einander bekämpfenden Triebe und Begehrungen neu zu ordnen, die ganze Welt gleich-

[1]) Ebd. 248.

sam neu zu schaffen, wie dieses die eigentliche Aufgabe der Philosophen bildet. Wo der Zwang der aristokratischen Moral aufhört, da tritt der philosophische Tyrann oder tyrannische Philosoph in dem früher gekennzeichneten Sinne an die Stelle der Aristokratie und zwingt der Menschheit das neue Gesetz seines Willens auf.

Der philosophische Gesetzgeber erhebt sich ebenso hoch über die bisherige Aristokratie, wie diese über der von ihr beherrschten Masse dastand. Dabei fließen seine Züge in Nietzsches Bewußtsein unwillkürlich in diejenige des Übermenschen über, sodaß die höchste Steigerung des Typus Mensch den Menschen zugleich über sich selbst hinausführt. Nietzsche denkt sich, daß durch das Pathos der Distanz, wie es schon vorher die Aristokraten beseelte, und das Verlangen nach immer neuer Distanzerweiterung eine solche auch innerhalb der Seele selbst sich ausbildet, daß diese Distanzerweiterung zugleich auch eine Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände im Gefolge hat; bis endlich ein Punkt eintritt, wo der Mensch sich innerlich und äußerlich so weit über den Typus Mensch erhebt, daß er die Grenze des Menschtums selbst überschreitet und damit ganz von selbst in einen höheren Typus, den Übermenschen, übergeht.

So ist der Mensch in der Tat, wie Zarathustra sagt, ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch, und was groß ist am Menschen, ist, daß er eine Brücke und kein Zweck, sondern ein Übergang und ein Untergang ist. Der Mensch soll sich selbst opfern für den Übermenschen, sowie die Masse sich opfert für die Aristokratie, aber dieses Opfer besteht nicht etwa im Verzicht auf den eigenen Willen, wie bisher die Philosophen lehrten, sondern vielmehr in der höchsten Steigerung des Willens, in der schrankenlosen Entfesselung aller seiner wildesten und furchtbarsten Triebe, in der Maximation und Verabsolutierung des Egoismus. Auf dem höchsten Grade seiner Macht angelangt, dem alle Entwickelung der Menschheit zustrebt, und wozu auch seine Einschränkung und Ausbildung innerhalb der Herrenkaste nur ein Mittel war, explodiert gleichsam der Wille zur Macht und treibt den Übermenschen aus sich heraus: damit erst gelangt die Entwickelung der Menschheit zum Abschluß. Aus

dem Übermaß erwächst der Übermensch. Wenn der egoistische Selbstgenuß durch die Entfesselung aller seiner wildesten Triebe sich beim Menschen zum Leiden am eignen Selbst verkehrt hat, dann entsteht daraus die Sehnsucht nach dem Gegensatze dieses Selbst, und damit ist dann die Bedingung zur Entstehung des Übermenschen gegeben.

Übrigens kommt der Gedanke einer sich selbst für den Übermenschen opfernden Menschheit in „Jenseits von Gut und Böse“ nicht klar zum Ausdruck, wie denn Nietzsche überhaupt jedesmal, sowie er auf die Entstehung des Übermenschen zu sprechen kommt, sich einer dunkeln und mysteriösen Redeweise zu bedienen pflegt. Der Grund liegt darin, daß der Übermensch durchaus nichts anderes ist, als Nietzsche in seiner Verabsolutierung selbst, daß sich ihm folglich, sowie er sich jenem Gedanken zuwendet, die Vorstellung dieses Selbst unwillkürlich unterschiebt und er, statt des Übermenschen als solchen, nur seine eigene innerste Stimmung schildert. Auch in „Jenseits von Gut und Böse“ reißt da, wo der Übermensch als Ergebnis des Verfalles der Aristokratie behandelt werden sollte, der gedankliche Faden plötzlich ab, und Nietzsche spricht nur mehr von der vornehmen Seele und demjenigen, was zu ihr gehört. Dabei legt er aber im Grunde auch hier nur seinen eigenen subjektiven Zustand bloß.

Diese Schlußaphorismen des Buches haben etwas seltsam Ergreifendes. Sie lassen uns tief in den Grund von Nietzsches Seele blicken und zeigen, wie düster und trostlos es in seinem Innern aussieht. Wohl gefällt er sich selbst im Gefühle des Übermenschen, der sich hoch über allen anderen Menschen erhaben weiß, wohl sonnt er sich im Bewußtsein der Einsamkeit, die allein schon den vornehmen Menschen über alle übrigen hinaushebt und seine Vornehmheit begründet. Allein dies Bewußtsein ist offenbar nur durch eigenstes, tiefstes Leid erkauft, und es ist nur aus der persönlichen Erfahrung heraus gesagt, wenn Nietzsche den geistigen Hochmut und Ekel eines Menschen, der tief gelitten hat, als das sicherste Zeichen der Größe hinstellt. Diese Art Mensch, sagt Nietzsche von der vornehmen Seele, kennt die Einsamkeit und was sie vom Giftigsten an sich hat. In ein lärmendes und pöbelhaftes Zeitalter hinein-

geworfen, mit dem er nicht aus einer Schüssel essen mag, ist er selbst der beständigen Gefahr ausgesetzt, an Hunger und Durst bezw. an plötzlichem Ekel zu Grunde zu gehen. „Wer die Begierden einer hohen wählerischen Seele hat und nur selten seinen Tisch gedeckt, seine Nahrung bereit findet, dessen Gefahr wird zu allen Zeiten groß sein; heute aber ist sie außerordentlich". [1]) Denn der Instinkt der Reinlichkeit, dessen höchste Vergeistigung die Heiligkeit ist, ist der Grundinstinkt des vornehmen Menschen, und dieser geht seines Weges ohne Hohn, mit unerratbaren Augen, feucht und traurig, wie ein Senkblei, das ungesättigt aus jeder Tiefe wieder ans Licht gekommen ist, mit einer Brust, die nicht seufzt, mit einer Lippe, die ihren Ekel verbirgt. Wenn ein solcher Mensch zugleich Philosoph ist, so wird ihm auch nichts daran gelegen sein, von möglichst vielen verstanden zu werden. Im Gegenteil, wird er seine Bücher nur schreiben, um zu verbergen, wird seine sog. Philosophie, die er den Leuten ausliefert, nur eine Maske sein, hinter welcher sein wahres Antlitz versteckt ist.

Denn darin besteht die höchste Weisheit, die zugleich die höchste Vornehmheit ist, sich von allem unabhängig zu machen, von Personen, vom Vaterlande, vom Mitleid, von der Wissenschaft, von seiner eigenen Loslösung, von seinen Tugenden, ganz allein sich selbst zu bewahren wissen und nur noch Ehrfurcht vor sich selbst zu haben. Wer diesen Standpunkt jenseits von Gut und Böse erlangt hat, der lebt mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit; seine Affekte hat er ebenso in seiner Gewalt, wie seine Vernunftgründe, und vor allem ist er Herr seiner vier Tugenden, des Mutes, der Einsicht, des Mitgefühls und der Einsamkeit, die aus der Ehrfurcht vor sich selbst entspringen und nur insofern Tugenden heißen, als sie ihm seine absolute Souveränität über die übrige Wirklichkeit verbürgen. Ein solcher Mensch verachtet allen Schmerz, verlacht aber auch zugleich alle Fesseln der Dinge, er ist damit befähigt zu jenem goldenen Gelächter, womit auch Götter philosophieren, und das ihm den ersten Rang in der Ordnung der Philosophen zuweist. Nicht das Glück also winkt als höchstes Ziel der Menschheit: die vor-

[1]) Ebd. 264.

nehmen Menschen, die Übermenschen sind nicht glücklicher: „Wer weiß, ob sich nicht bisher in allen großen Fällen das Gleiche begab: daß die Menge einen Gott anbetete, und daß der Gott nur ein armes Opfertier war.“ [1]) Das Ziel der Menschheit, wofür sie stärker, böser und tiefer gemacht werden muß, ist die Freiheit, die absolute Unabhängigkeit des eigenen individuellen Selbst, die zwar nur durch Leiden errungen, wodurch aber auch der Mensch zugleich in den Stand gesetzt wird, über das Leiden sowohl, wie überhaupt über die ganze Wirklichkeit zu lachen. „Es gibt,“ sagt Nietzsche, „freie freche Geister, welche verbergen und verleugnen möchten, daß sie zerbrochene stolze und unheilbare Herzen sind; und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen“. [2]) Wir ahnen, daß dies sein eigener Fall ist, und darum vermag uns auch das souveräne Lachen Nietzsches nicht frei und heiter zu stimmen, wie es sollte. Aus gequälter Brust erschallt bei ihm der Schrei des Schmerzes, aber übertönt vom Jauchzen des befreiten Ich, das sich über die Welt erhebt, indem es sie unter seine Füße tritt, sie überwindet, indem es sie zum bloßen Schein, zum Inhalte seines eigenen souveränen Bewußtseins herabsetzt. Für den Zukunftsphilosophen, den Übermenschen, das Ideal einer neuen Kultur, hat die Welt aufgehört, eine Schranke zu sein: als Erzeugnis seines eigenen Ich, als sein Eigentum ist sie ihm zu einem Gegenstande des Spiels geworden, und darin erst betätigt er wahrhaft seine Freiheit. Das aber ist das Phänomen des Dionysischen, so wie Nietzsche es früher in seiner „Geburt der Tragödie“ beschrieben hatte: im Bewußtsein der Ewigkeit und Absolutheit seines Wesens sich über die Welt mit ihren Leiden zu erheben, mit der selbsterzeugten Wirklichkeit als bloßem ästhetischem Schein zu spielen und in der beständigen Erzeugung dieses Scheins die eigene Schöpferkraft zu genießen. Darum nennt Nietzsche sich jetzt selbst den „letzten Jünger und Eingeweihten des Gottes Dionysus“ und schlingt damit, an diesem Punkte seines Denkens an-

[1]) Ebd. 256.
[2]) Ebd. 259.

gelangt, seine nunmehrige neue Weltanschauung in den Anfang und Ausgangspunkt seiner ursprünglichen Philosophie zurück.

b) „Zur Genealogie der Moral.“

Nach der Vollendung seines „Jenseits von Gut und Böse“ schrieb Nietzsche vor allem an seinem großen Hauptwerke, dem „Willen zur Macht“. Indessen wurde die Arbeit schon im Herbst wieder unterbrochen, da er eine Neuausgabe seiner früheren Schriften veranstaltete und diesen zum Teil längere Vorreden voranschickte. Geschrieben sind die letzteren in jener gespreizten effekthascherischen Manier, die von jetzt an alle seine Niederschriften in immer erhöhtem Maße zeigen, aber sie sind mit ihrer Darlegung der Motive, aus denen heraus seine Philosophie bestimmt ist, zum näheren Verständnis dieser letzteren von größter Wichtigkeit; sie lassen vor allem das Verhältnis seines Denkens zu den Zuständen seines physiologischen Befindens klar erkennen und sind in dieser Beziehung bereits verwertet worden. Gegen Ende des Jahres 1886 schrieb Nietzsche in Nizza das fünfte Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“. Der Form nach unterscheidet sich dieses ebenso sehr von den früher verfaßten Teilen des Werkes, wie es in jener Hinsicht mit „Jenseits von Gut und Böse“ verwandt ist. Vielleicht ist es in der Haltung sogar noch ein wenig übermütiger, in seinen gewagten Paradoxien noch verwegener als das letztgenannte Werk, ja, manches klingt hier doch bereits recht schrill und schneidend, wie denn überhaupt die forcierte Lustigkeit und das geschraubte Selbstgefühl dieses fünften Buches im Ganzen einen peinlichen Eindruck macht. Seinem Inhalte nach geht jedoch dasselbe über den bisherigen Gedankenkreis Nietzsches nicht hinaus, so daß es für die Darstellung seiner philosophischen Ansichten nicht in Betracht kommt. —

Im Frühling und Sommer 1887 arbeitete Nietzsche zunächst wieder an der „Umwertung aller Werte“, um diese Arbeit abermals durch die Abfassung einer neuen Schrift „Zur Genealogie der Moral“ zu unterbrechen. Zu Sils-Maria während der Monate Juni und Juli verfaßt, erschien diese noch im Herbst desselben Jahres. Nietzsche nannte sie eine „Streit-

schrift“ und stellte ihr die Bemerkung voran: „Jenseits von Gut und Böse“ zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben.“ In der Tat führt die Schrift besonders ein Thema näher durch, das Nietzsche bereits in „Jenseits“ dargelegt und in seinen allgemeinen Zügen skizziert hatte: den Unterschied der Herrenmoral und Sklavenmoral.

Wie die merkwürdig ruhig und verhältnismäßig sachlich gehaltene Vorrede bemerkt, geht dieser Unterschied schon auf „Menschliches, Allzumenschliches“ zurück, wo Nietzsche zuerst die Herkunft unserer moralischen Vorurteile untersucht und dabei auch den Gegensatz der beiden angedeuteten Moralen in der doppelten Vorgeschichte von Gut und Böse berührt hatte. (Vgl. oben S. 238.) Schon seit seinem dreizehnten Jahre, behauptet er, habe ihn die Frage nach dem Ursprunge von Gut und Böse beschäftigt und sich ihm allmählich zu dem Problem zugespitzt: unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werturteile gut und böse und welchen Wert haben diese selbst? Aber erst durch Rées Büchlein über den „Ursprung der moralischen Empfindungen“ sei er dazu ermutigt worden, sich öffentlich über diese Dinge auszusprechen, um von da an, und zwar im Gegensatze zu seinem großen Lehrer Schopenhauer, das Wesen der Moral immer tiefer zu ergründen und besonders die von diesem vertretene Mitleidsmoral wegen ihres lebensfeindlichen Charakters zu bekämpfen. Bei der Kritik der Moral sei nämlich diese selbst ihm zweifelhaft geworden. Er habe die Notwendigkeit der Forderung erkannt, den Wert der moralischen Werte selbst erst einmal in Frage zu stellen, und sich dabei eine genauere Kenntnis der Bedingungen und Umstände zu verschaffen gesucht, unter denen die Moral entstanden sei und sich entwickelt habe.

Man nahm bisher den Wert jener „Werte“ als gegeben an und trug kein Bedenken, den Guten für höherwertig als den Bösen anzusehen, und zwar höherwertig im Sinne der Nützlichkeit, der Förderung, Gedeihlichkeit in Hinsicht auf den Menschen und seine Zukunft. „Wie, wenn das Umgekehrte die Wahrheit wäre? Wie, wenn im Guten auch ein Rückgangssymptom läge, insgleichen eine Gefahr, eine Verführung, ein Gift, ein Narcoticum, durch das etwa die Gegenwart auf Kosten der Zu-

kunft lebte? Vielleicht behaglicher, ungefährlicher, aber auch in kleinerem Stile, niedriger? So daß gerade die Moral daran Schuld wäre, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde? So daß gerade die Moral die Gefahr der Gefahren wäre?"[1])

Einiges Wunderliche enthält zwar auch die Vorrede zur „Genealogie der Moral", so z. B. den ersten Absatz, der wohl nur zufällig dorthin geraten ist, oder Nietzsches Aufforderung, die Moral heiter zu nehmen und sie der Komödie zuzurechnen. Am Schlusse aber, wo er den Vorwurf der Unverständlichkeit seiner Schriften abweist, kann sich Nietzsche nicht enthalten, die verdächtige Bemerkung fallen zu lassen: „Was z. B. meinen Zarathustra anbetrifft, so lasse ich Niemanden als dessen Kenner gelten, den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundet und irgendwann einmal tief entzückt hat: erst dann nämlich darf er des Vorrechts genießen, an dem halkyonischen Element, aus dem jenes Werk geboren ist, an seiner sonnigen Helle, Ferne, Weite und Gewißheit ehrfürchtig Anteil zu haben."[2])

Was nun die Abhandlung selbst betrifft, so zeigt auch sie das deutliche Bemühen Nietzsches, die bisherige Zusammenhangslosigkeit seiner Darstellungsweise zu überwinden.

Nietzsche beginnt seine Ausführungen mit der Polemik gegen diejenigen, die, wie die englischen Moralpsychologen und er selbst in „Menschliches, Allzumenschliches", die Moral aus deren Nützlichkeit für die Gemeinde, dem Vergessen der ursprünglichen Nützlichkeitsgründe und dem gewohnheitsmäßigen Lobe der unegoistischen Handlungen zu erklären suchen. Das Urteil „gut" rührt nicht von denen her, welchen Güte erwiesen wird. Vielmehr sind es die Guten selbst gewesen, d. h. die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatze zu allem Niedrigen, Gemeinen, Pöbelhaften, und aus diesem Pathos der Distanz heraus sich das Recht genommen haben, Werte zu schaffen und den Namen der Werte auszuprägen. Das Pathos

[1]) VII. 294.
[2]) Ebd. 296 f.

der Distanz und Vornehmheit, das dauernde Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, das also ist der Ursprung des Gegensatzes „gut“ und „schlecht“.

Nietzsche sucht diese Behauptung in Übereinstimmung mit Rée und anderen durch etymologische Gründe zu stützen. Überall in den verschiedenen Sprachen, behauptet er, ist „vornehm“ und „edel“ im ständischen Sinne der Grundbegriff, aus dem sich „gut“ im Sinne von „seelisch-vornehm“, „edel“ von „seelisch-hochgeartet“, „seelisch-privilegiert“ mit Notwendigkeit heraus entwickelt habe. Diese Entwickelung läuft immer parallel mit jener anderen, welche „gemein“, „pöbelhaft“, „niedrig“ schließlich in den Begriff „schlecht“ übergehen macht. So heißen die Vornehmen, die Reichen, die Besitzenden bei dem griechischen Dichter Theognis auch die „Wahrhaftigen“, denn das griechische Wort für „edel“ (ἐσθλός) bedeutet ursprünglich nur dasjenige, was wahrhaft ist oder Realität besitzt, während im Lateinischen das Wort „malus“ (schlecht), mit dem griechischen μέλας (schwarz) verwandt, den gemeinen Mann als den dunkelfarbigen bezeichnet, d. h. als den vorarischen Insassen des italischen Bodens, der sich von der herrschend gewordenen blonden, nämlich arischen Erobererrasse durch die Farbe am deutlichsten abhob.

Nach dieser Auffassung also bedeutet „schlecht“ ursprünglich nichts anderes, als die bloße Negation von „gut“, womit die Vornehmen sich selbst bezeichnen, ein „nachgeborenes blasses Kontrastbild“ im Verhältnis zu diesem positiven, durch und durch mit Leben und Leidenschaft durchtränkten Grundbegriff. Das Schlechte ist das Niedrige, Gemeine, Verächtliche und Verachtete und gewinnt insofern leicht zugleich den Beigeschmack des „Unglücklichen“ und „Bedauernswerten“, als die Vornehmen sich selbst als die Glücklichen empfinden. Die Schlechten oder schlichten, d. h. gemeinen, Menschen dagegen nennen ihrerseits die Mächtigen und Herrschenden „böse“, da sie sich von ihnen unterdrückt fühlen und sie lediglich als ihre Feinde kennen lernen.

Denn allerdings, so streng die vornehmen und mächtigen Menschen untereinander durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dank-

barkeit, durch gegenseitige Bewachung, Eifersucht u. s. w. in Schranken gehalten werden, sind sie doch nach außen hin den Fremden gegenüber nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. „Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, sie treten in die Unschuld des Raubtiergewissens zurück als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und einem seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei.“ [1]) Nietzsche erinnert auch hier vielfach wieder an Gobineau. Wie dieser hat er selbst offenbar ein Wohlgefallen an dem Raubtierhaften der vornehmen Rassen, an dieser „prachtvollen nach Beute und Sieg lüsternen, schweifenden blonden Bestie“, wie es z. B. der römische, arabische, germanische, japanesische Adel, die homerischen Helden, die skandinavischen Wikinger waren. Ihm imponiert ihre Kühnheit, „toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äußert, das Unberechenbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen, ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Sieges und der Grausamkeit:“ [2]) sind sie doch gerade in der Unlogik ihrer Betätigungsweise nichts anderes als der Ausdruck des blinden Willens zur Macht, der für Nietzsche der höchste Wertmaßstab ist, nachdem er die Vernunft als einen solchen abgelehnt hat. Gewiß, sie sind furchtbar, diese blonden Bestien: „aber wer möchte nicht hundertmal lieber sich fürchten, wenn er zugleich bewundern darf, als sich nicht fürchten, aber dabei den ekelhaften Anblick des Mißratenen, Verkleinerten, Verkümmerten, Vergifteten nicht mehr loswerden können?“ [3]) Indessen für die unterdrückten Rassen, die unter der Wildheit und Furchtbarkeit der Herrenrassen litten, faßte sich ihr ganzes Tun in das Bild des bösen

[1]) Ebd. 321 f.
[2]) Ebd. 322 f.
[3]) Ebd. 324.

Feindes, des Barbaren, des Vandalen zusammen, und damit wurde von ihnen der Begriff des „Bösen" zur Kennzeichnung der Handlungen jener angewendet, während sie sich selbst gerade umgekehrt, wie es von seiten der Vornehmen geschehen war, als die „Guten" zu bezeichnen pflegten.

Hier haben wir den Unterschied der Herrenmoral und Sklavenmoral. Nach jener heißt „gut", was nach dieser „böse" genannt wird, nach jener heißt „schlecht", was diese als „gut" bezeichnet. Ein und derselbe Begriff „gut" hat zwei ganz verschiedene Bedeutungen, je nachdem ob er von den Herren oder den Sklaven, den Herrschern oder den Beherrschten angewandt wird. Während der Begriff „gut" bei der Herrenmoral spontan entspringt, nämlich aus der unmittelbaren Empfindung des eigenen Wertes heraus, und von da aus erst die Vorstellung des Schlechten geschaffen wird, ist die Sklavenmoral eine Moral des Ressentiment, der Gegenempfindung: ihr Grundbegriff „böse", den die Herren gar nicht kennen, geht aus der Reaktion gegen die Aktion der ersteren hervor, sodaß sich also hier der Haß des Niedriggeborenen und Gemeinen nicht bloß als Werte schaffend, sondern zugleich als sprachschöpferisch erwiesen hat. „Gut" heißen im Sinne der Herrenmoral die aktiven, spontanen, aggressiven Eigenschaften, im Sinne der Sklavenmoral dagegen heißen „gut" die passiven, reaktiven, inoffensiven Eigenschaften. „Gut," also werden von den Unterdrückten alle diejenigen Eigenschaften genannt, die ihr Leben minder hart erscheinen lassen, wie Mitleid, Sanftmut, Demut, Geduld, Betriebsamkeit, Wohlwollen u. s. w.; „böse" dagegen heißt bei ihnen alles Gewaltsame, Harte, Grausame, alles, was Furcht hervorbringt und deshalb gerade von den Herren ausgeübt wird. Der Gute im Sinne der Sklavenmoral ist der Gutmütige, der wehrlose, friedliche, milde Mensch; im Sinne der Herrenmoral dagegen heißt gut der furchtbare und starke Krieger. Die Tatsache aber, daß das Ressentiment schöpferisch wird und eine Umwertung der bisherigen Herrenwerte im Sinne der Unterdrückten verursacht, bezeichnet Nietzsche als den Sklavenaufstand der Moral.

Nach der Konsequenz von Nietzsches Lehre müßte dieser Sklavenaufstand der Moral sich unzähligemal in der Geschichte

vollzogen haben, nämlich jedesmal dann, wenn eine Rasse von einer anderen unterworfen und dadurch genötigt wurde, aus dem Ressentiment heraus eine Neuprägung der moralischen Werte vorzunehmen. Indessen lassen die Moralen der verschiedenen Völker von einem solchen Gegensatze zwischen Herrenmoral und Sklavenmoral nichts erkennen, und so sieht sich denn auch Nietzsche veranlaßt, seine Annahme eines Sklavenaufstandes der Moral auf einen einzigen Fall in der Geschichte einzuschränken. In seiner „Histoire du peuple d'Israel" weist Renan nach, daß bei den Juden um das Jahr 700 v. Chr. sich eine Umwertung des Reichen und Vornehmen in den Begriff des Bösen, des Armen in denjenigen des Guten vollzogen habe.[1]) Diese Darlegung schwebte offenbar Nietzsche vor und wurde von ihm auch auf andere Verhältnisse und Völker übertragen, als er behauptete, die Juden seien es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchtbaren Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses, des Hasses der Ohnmacht, festgehalten hätten: „Die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit; dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!"[2]) Mit dieser Behauptung haben die Juden die ursprünglichen moralischen Werte umgewertet, mit ihnen beginnt somit der Sklavenaufstand in der Moral. Das Christentum aber hat die Erbschaft dieser jüdischen Umwertung gemacht: die christliche Liebe ist nur die höchste Form jenes tiefsten und sublimsten Hasses, des jüdischen Hasses gegen die aristokratischen Werte, Jesus von Nazareth die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Gestalt, die Verführung nämlich und der Umweg

[1]) a. a. O. Bd. III. Kap. 3.
[2]) Ebd. 313.

zu eben jenen jüdischen Werten und Neuerungen des Ideals, das Kreuz aber ist das ungeheure Symbol der sich selbst für dieses Ideal opfernden Menschheit — damit hat das Christentum in zwei Jahrtausenden der Sklavenmoral den Sieg über die ursprüngliche Herrenmoral, dem Pöbel, der Heerde, dem Volk den Sieg über die vornehme und mächtige Individualität verschafft.

In der Tat stellt sich für Nietzsche, unter diesem Gesichtspunkte angesehen, die Geschichte dar als ein furchtbarer Kampf der beiden entgegengesetzten Werte „gut“ und „schlecht“ auf der einen und „gut“ und „böse“ auf der anderen Seite. Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom — es gab bisher kein größeres Ereignis als diesen Kampf, diese Fragestellung, diesen totfeindlichen Widerspruch. Die Römer waren ja die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind. Die Juden umgekehrt waren das Volk des Ressentiment par excellence, dem eine volkstümlich-moralische Genialität sondergleichen innewohnte. Und in diesem Kampfe hat, wie gesagt, Judäa den Sieg davongetragen. Allerdings gab es in der Renaissance ein glanzvoll-unheimliches Wiedererwachen des klassischen Ideals, der vornehmen Wertungsweise aller Dinge; allein sofort triumphierte Judäa wieder, Dank jener gründlich pöbelhaften Ressentimentbewegung, der sog. Reformation. Noch einmal kam Judäa sodann mit der französischen Revolution zum Siege über das klassische Ideal. Die letzte politische Vornehmheit, die es in Europa gab, die des siebzehnten und achtzehnten französischen Jahrhunderts, brach unter den volkstümlichen Ressentiment-Instinkten zusammen. Allein zur gleichen Zeit trat das antike Ideal selbst leibhaft und mit unerhörter Pracht vor Auge und Gewissen der Menschheit: Napoleon erschien, jener einzelnste und spätestgeborene Mensch, den es jemals gab, und in ihm das fleischgewordene Problem des vornehmen Ideals an sich, Napoleon, diese Synthese von Unmensch und Übermensch — wie ein letzter Fingerzeig zu einem anderen Wege, als dem des Abwärts und Abendwärts der Menschheit, wie eine furchtbare und entzückende Gegenlosung vom Vorrecht der Wenigsten gegenüber der alten Lügenlosung des Ressentiment, vom Vorrecht der

Meisten gegenüber dem Willen zur Niederung, zur Erniedrigung, zur Ausgleichung.

Sieht man von der erwähnten Beziehung Nietzsches auf Renan ab, so ist kein Zweifel, daß auch in diese Ausführungen wieder die Rassenphilosophie des Grafen Gobineau hineinspielt. Der Gegensatz von höheren und niederen Rassen, worauf nach Gobineau alle Geschichte beruht, erscheint bei Nietzsche als Gegensatz einer höheren und einer niederen Moral, und die wundervollen Ausführungen Gobineaus über die Semitisierung und die dadurch herbeigeführte Verderbnis Roms spiegelt sich bei Nietzsche als Kampf zwischen der römischen Herrenmenschheit und der Sklavengesinnung Judäas wieder. Nur so erklärt sich auch, wie Nietzsche dazu kommen konnte, gerade Rom mit seiner sprichwörtlichen, im Instinkte der römischen Kirche noch heute fortwirkenden Grundgegnerschaft gegen alle individuelle Eigenart als typischen Vertreter des Individualismus anzusehen. Wie nach Gobineau die höheren Rassen durch die Vermischung mit den niederen verdorben werden, so erleidet es für Nietzsche keinen Zweifel, daß es seit dem Emporkommen der Sklavenmoral, seit dem Siege der Moral des gemeinen Mannes über die Herrenmenschen mit der Menschheit ständig bergab gegangen sei. Schon deswegen erscheint ihm dieser Sieg als eine Art Blutvergiftung der Menschheit, weil er die Rassen durcheinander gemengt hat, eine solche Rassenmischung aber notwendig den Verfall herbeiführt.

Es ist nämlich nicht wahr, daß der Sinn aller Kultur darin besteht, aus dem Raubtier Mensch ein zahmes und zivilisiertes Tier, ein Haustier heranzuzüchten, wie Nietzsche dies selbst in seiner positivistischen Periode angenommen hatte. Wäre es wahr, dann wären allerdings alle jene Reaktions- und Ressentiments-Instinkte, mit deren Hilfe die vornehmen Geschlechter schließlich zu Schanden gemacht und überwältigt wurden, die eigentlichen Werkzeuge der Kultur. Allein die Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte, in denen Nietzsche mit Gobineau die Nachkommen alles europäischen und nichteuropäischen Sklaventums, aller vorarischen Bevölkerung erblickt, die von den Herrenrassen überwältigt wurden, stellen nicht den Fortschritt, sondern vielmehr den Rückgang der

Menschheit dar. Jene sog. „Werkzeuge der Kultur“ sind eine Schande des Menschen und eher ein Verdacht, ein Gegenargument gegen die Kultur. Lieber will jetzt Nietzsche auf alle Kultur überhaupt verzichten, als die starken Menschen verschwinden sehen. Denn was tut es, daß sie Furcht einflößen? „Nicht die Furcht,“ sagt Nietzsche, „eher daß wir nichts mehr am Menschen zu fürchten haben, daß das Gewürm „Mensch“ im Vordergrunde ist und wimmelt, daß der „zahme Mensch“, der heillos Mittelmäßige und Unerquickliche bereits sich als Ziel und Spitze, als Sinn der Geschichte, als „höheren Menschen“ zu fühlen gelernt hat,“ das macht heute unsern Widerwillen gegen den Menschen aus.[1]) „Die Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen“ birgt unsere größte Gefahr. Wir sehen heute nichts, das größer werden will, wir ahnen, daß es immer noch abwärts, abwärts geht, ins Dünnere, Gutmütigere, Klügere, Behaglichere, Mittelmäßigere, Gleichgültigere, Chinesischere, Christlichere — der Mensch, es ist kein Zweifel, wird immer „besser“. Hier eben liegt das Verhängnis Europas — mit der Furcht vor dem Menschen haben wir auch die Liebe zu ihm, die Ehrfurcht vor ihm, die Hoffnung auf ihn, ja, den Willen zu ihm eingebüßt. Der Anblick des Menschen macht uns nunmehr müde — was ist heute Nihilismus, wenn es das nicht ist? Wir sind des Menschen müde.“ [2])

Was Gobineau erst in der Zukunft des Menschengeschlechts voraussieht, nämlich daß es durch den verhängnisvollen Einfluß der Rassenmischung zur vollständigen Mittelmäßigkeit entartet sein wird, das glaubt also Nietzsche schon jetzt eingetreten, und zwar gerade als die notwendige Folge dessen, was als Kultur bezeichnet wird. Aber damit ist auch die Kultur in seinen Augen selbst gerichtet, und Nietzsche, der Kulturphilosoph, dessen ganzes Bestreben bisher darauf aus gewesen war, die Mittel und Wege zur Erhöhung der Kultur ausfindig zu machen und vorzubereiten, endet damit, die Kultur wegen ihres schädigenden Einflusses auf den ursprünglichen menschlichen

---

[1]) Ebd. 324.
[2]) Ebd. 325 f.

Typus zu verwerfen und der Unkultur das Wort zu reden. Denn warum sollte nicht möglich sein, was einmal wirklich gewesen und in Napoleon vereinzelt wieder einmal zur Erscheinung gekommen ist: die Umkehrung aller bisherigen moralischen Wertschätzungen? Es ist der Sieg der Sklavenmoral über die Herrenmoral, der die Menschheit auf ihren jetzigen traurigen Zustand heruntergebracht hat. Also bedarf es offenbar nur einer abermaligen Umwertung der moralischen Werte, um durch diese Negation der Negation die ursprüngliche Position, durch die Aufhebung und Beseitigung der Sklavenmoral die starke und gesunde Menschheit, die Menschheit in ihrer Freiheit und Selbstherrlichkeit, den wahren Typus der Menschen wiederherzustellen.

Man muß zugeben, daß erst hiermit die Konsequenz von Nietzsches Philosophie gezogen ist. Besteht Kultur in der Freiheit des eigenen Selbst, in der Loslösung desselben von allen hemmenden Schranken und trübenden Beimengungen, die nicht dessen eigentlichem Wesen angehören, so muß die Entfesselung aller selbstischen Triebe und Leidenschaften, die Barbarei und Unkultur für die höchste Kultur angesehen werden, falls nämlich das Wesen jenes Selbst, wie von seiten Nietzsches, in dem blinden egoistischen Willen zur Macht gesucht wird. Auf dem Boden der Schopenhauerschen Willensphilosophie ist folglich eine Kulturphilosophie überhaupt nicht möglich: das ist das Ergebnis von Nietzsches ganzem Gedankengange. Schopenhauer selbst hatte diese Konsequenz bereits gezogen, wenn er den Wert der Kultur geringgeschätzt und das einzige Ziel alles menschlichen Strebens in die gänzliche Verneinung alles Strebens und die Rückkehr in den absoluten Willen gesetzt hatte. Nietzsche dagegen hatte geglaubt, auf dem Boden einer individualistischen Willensphilosophie die Kultur begründen und ihr das Ziel anweisen zu können, indem er den Willen positiv als Bejahung seiner selbst auffaßte; allein auch er gelangt am Ende zur Verneinung der Kultur, weil der Kampf der von keiner Vernunft geleiteten und bestimmten Individualwollungen nur das Bild der vollendeten Barbarei und des Anarchismus, aber keineswegs einer Kultur ergibt.

Nur wenn der Begriff der Vernunft im absoluten Sinne in denjenigen des Selbst mit hineingenommen wird, das in der Kultur zur Entfaltung kommt, ist diese philosophisch zu begründen, vorausgesetzt, daß auch das Selbst nicht als individuelles, sondern als ein absolutes Wesen aufgefaßt wird. Denn alsdann ist die Kultur nichts anderes als die fortschreitende Explikation der Bestimmungen der absoluten Vernunft und die Verwirklichung des Selbst durch Realisierung der Vernunft vermittelst des absoluten Willens. Nietzsche dagegen, der mit Schopenhauer die Vernunft nur als ein accidentielles Produkt des Willens und diesen als individuellen auffaßt, scheitert damit an der Unmöglichkeit, dem blinden individuellen Willen ein wirkliches Kulturziel anzuweisen, und ist genötigt, den vernunftlosen Individualwillen als Selbstzweck aufzufassen. Auch vom Standpunkte des angedeuteten Monismus aus ist in gewissem Sinne der „Übermensch" das Ziel der Kultur. Aber nicht in dem Sinne, wie Nietzsche will, nämlich als sich selbst vergötternder Mensch, sondern als der Gottmensch, d. h. als Mensch, der im Bewußtsein seiner substantiellen Einheit mit Gott sich im Sinne dieses seines wahren Selbst, der vernünftigen absoluten Wesenheit seines Ich betätigt. Der wahre Übermensch ist der „geistliche" Mensch der Religion im Gegensatze zum „natürlichen" Menschen, der sich rein aus der Unmittelbarkeit seiner egoistischen und eudämonistischen Natur heraus betätigt. Nietzsches Übermensch dagegen ist der natürliche Mensch selbst, den zu überwinden doch gerade das Ziel alles kulturellen Strebens bildet. —

Da Nietzsche das ursprüngliche Selbst des Menschen als bloßen blinden Willen auffaßt, so sieht er sich genötigt, die Entstehung der moralischen Begriffe im einzelnen ohne Mitwirkung der Vernunft zu erklären. Diese Aufgabe aber spitzt sich ihm dahin zu, wie es möglich war, „ein Tier heranzuzüchten, das versprechen darf". Denn die Verantwortlichkeit, auf welcher alle Moral beruht, setzt voraus, daß der Mensch ein Versprechen leisten und sich an ein gegebenes Versprechen gebunden fühlen kann, und dies kann er nur, wenn er berechenbar und also notwendig, regelmäßig, einförmig ist. Diese Arbeit, sich selbst berechenbar zu machen, den zufälligen blinden Willen unter das

Joch der Notwendigkeit zu beugen und sich dadurch gleichsam eine Vernunft heranzuzüchten, füllt das ganze vorhistorische Zeitalter der Menschheit aus. Ihr eigentliches Wesen aber besteht darin, die Vergeßlichkeit, die als solche keine bloße vis inertiae, sondern ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen und damit eine Form der starken Gesundheit ist, zu verlernen und sich als Gegenvermögen ein Gedächtnis anzubilden, für die Fälle nämlich, daß versprochen werden soll.

Wie also macht man dem Menschentiere ein Gedächtnis? Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis. Blut, Marter und Opfer sind die Mittel, womit sich der Mensch ein Gedächtnis gemacht hat. Die ganze Asketik hat nur den Zweck, gewisse Ideen aus der Konkurrenz mit allen übrigen herauszulösen und sie unvergeßlich zu machen. So kam man endlich zur „Vernunft“. Ihre Entstehungsursache ist die Grausamkeit. Härte und Pein sind die großen Erziehungsmittel der Menschheit gewesen.

Aus ihnen sind auch die moralischen Begriffe hervorgewachsen. Vor allem der Begriff der Schuld. Der Boden, worauf derselbe erwachsen ist, ist das Vertragsverhältnis. Hier gerade wird versprochen, hier handelt es sich also vor allem darum, dem Versprecher ein Gedächtnis zu machen. Diesem Zwecke dient die vertragsmäßig garantierte Äquivalenz von Schaden und Schmerz. Der Schuldner verspricht dem Gläubiger für den Fall, daß er seine Schulden nicht zurückzahlt, das Wohlgefühl, seine Macht an ihm auszulassen, den Genuß der Vergewaltigung. Vermittelst der Strafe am Schuldner nimmt der Gläubiger an einem Herrenrechte teil, verschafft er sich das erhebende Gefühl, ein Wesen als ein Untersich verachten und mißhandeln zu dürfen. In jener vorhistorischen Zeit also tat das Leidenmachen wohl; die Grausamkeit war die große Festfreude der älteren Menschheit. Damals schämte sich diese ihrer Grausamkeit noch nicht, und das Leben war heiterer auf Erden als jetzt, wo es Pessimisten gibt und die krankhafte Verzärtlichung und Vermoralisierung es dahin gebracht hat, daß der Mensch seine Instinkte nicht mehr offen zu bekennen wagt. So

hat das Gefühl der Schuld seinen Ursprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personenverhältnis, das es gibt, in dem Verhältnis zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner.

Auch das Gemeinwesen steht zu seinen Gliedern in dem Grundverhältnis des Gläubigers zu seinen Schuldnern. Der Verbrecher ist in ihm ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vorteile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift. Darum geht er nicht nur aller dieser Güter verlustig, sondern wird zugleich daran erinnert, was es mit diesen Gütern auf sich hat, indem der Zorn des geschädigten Gläubigers seine Feindseligkeit an ihm ausläßt. Die Strafe ist somit hier das Kriegsrecht und Siegesfest des Vae victis! in aller Schonungslosigkeit und Grausamkeit. Erst wenn die Macht eines Gemeinwesens so weit erstarkt ist, daß es die Vergehungen der Einzelnen nicht mehr so wichtig zu nehmen braucht, wie früher, weil sie für das Ganze weniger gefährlich scheinen, wird auch die Strafe milder und der Einzelne vorsichtig von seiten des Ganzen verteidigt und in Schutz genommen, wird das Vergehen abzahlbar und werden der Verbrecher und seine Tat bis zu einem gewissen Grade von einander isoliert.

Nietzsche leugnet also jeden Zweck, überhaupt jede Vernunft im Recht und sucht das ganze Rechtssystem aus dem bloßen blinden Machtwillen zu erklären, wobei die sog. Nützlichkeit und Vernünftigkeit nur eine nachträgliche Interpretation oder Zurechtlegung der Überwältigungsprozesse von seiten des Willens sein soll. Das ist von seinem Standpunkte aus ganz konsequent gedacht; indessen wird schwerlich ein anderer, der Nietzsches Prinzipien nicht teilt, jene Erklärung für eine dem Wesen der Sache entsprechende erachten. Oder wer wollte es Nietzsche im Ernste zugestehen, daß wirklich der bloße instinktive Hang zur Grausamkeit die primitive Kultur und ihre Rechtsvorstellungen geschaffen habe? Gewiß spielt ja die Grausamkeit in den ursprünglichen Rechtsbegriffen eine viel größere Rolle, als sie es heute tut, aber doch offenbar nur deshalb, weil die Menschen einer primitiven Kultur so gewaltsam und grausam verfahren mußten, um ihrem Rechtssystem die nötige Anerkennung zu verschaffen. Mit anderen Worten: die Grausamkeit und Ge-

waltsamkeit waren in jener Urzeit des Menschengeschlechtes logisch gefordert als Mittel, um zur Kultur zu kommen. Nietzsche dagegen kehrt die Wahrheit um, wenn er die Vernunft zum Produkte der Grausamkeit und Gewalttätigkeit macht und diese als ein unmittelbares Überströmen der ungebrochenen menschlichen Natur verherrlicht.

Von der Entstehung des Schuldgefühls überhaupt ist nun ferner diejenige des schlechten Gewissens zu unterscheiden. Dies nämlich ist nach Nietzsche nichts anderes als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Drucke jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen mußte, die er je erlebt hat, jener Veränderung, als er aufhörte, ein einsam schweifendes Raubtier zu sein, und sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand. Hierdurch waren mit einem Male alle seine Instinkte entwertet. Er konnte ihnen nicht mehr als seinen unbewußt, aber sicher geleitenden Führern folgen. Er war auf Denken, Schließen, Berechnen, Kombinieren von Ursachen und Wirkungen, d. h. auf sein Bewußtsein, angewiesen, ohne daß doch die Instinkte aufhörten, ihre alten Forderungen geltend zu machen. Und da ereignete es sich, daß die Instinkte, verhindert, sich nach außen zu entladen, sich nun auf einmal nach innen wandten und damit die sog. Verinnerlichung des Menschen zu stande brachten. Das ist der Ursprung des schlechten Gewissens. Wie das wilde Tier, von der Sehnsucht nach der Wüste verzehrt, sich an den Gitterstäben seines Käfigs wund scheuert, so peinigte der in die drückende Enge und Regelmäßigkeit der Sitte eingezwängte Mensch aus Mangel an äußeren Feinden und Widerständen sich selbst, indem er das schlechte Gewissen erfand. Damit leitete er die größte und unheimlichste Erkrankung, das Leiden des Menschen am Menschen, ein, von welcher die Menschheit bis heute noch nicht genesen ist. Voraussetzung hierbei ist, daß der Übergang von der Freiheit in den sozialen Zwang kein allmählicher und freiwilliger, kein organisches Hineinwachsen in neue Bedingungen, sondern ein Bruch, ein Sprung, ein Zwang, ein unabweisbares Verhängnis war, sodann aber, daß der älteste Staat dementsprechend als eine furchtbare Tyrannei, eine zerdrückende und rücksichtslose Maschinerie auftrat: „irgend ein Rudel blonder

Raubtiere, eine Eroberer- und Herrenrasse, welche, kriegerisch organisiert und mit der Kraft, zu organisieren, unbedenklich ihre furchtbaren Tatzen auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt." [1])

Auch der Staat also ist nach Nietzsche nicht ein Produkt der Vernunft, weder einer unbewußten, wie bei Hegel, noch einer bewußten, wie bei den Aufklärern des 17. und 18. Jahrhunderts, nicht etwa aus einem sog. „Vertrag" entsprungen, sondern das bloße unwillkürliche Produkt des blinden Machtwillens. Wie ein solcher sich organisierend betätigen und instinktiv, als unbewußter Künstler, Formen schaffen kann, wie Nietzsche behauptet, das vermag er freilich ebensowenig anzugeben, wie er die Entstehung organischer Gebilde überhaupt aus dem bloßen Widerstreite und der wechselseitigen Überwältigung der egoistischen Machtwollungen erklären kann. Da er auch bei der Erklärung des Lebens nur die angreifenden, überwältigenden, trennenden Funktionen, aber nicht die vereinigenden, über die Einzelwollungen übergreifenden, organisierenden Funktionen ins Auge faßt, oder da er in der Natur überall nur das Moment der Willensaktivität, aber nicht das gleichwichtige Moment der logischen Bestimmtheit des Willens beachtet, so kann er natürlich auch den Staat nur für ein gleichsam zufälliges Gebilde, entstanden aus der Unterwerfung der schwächeren durch die stärkeren Rassen, gelten lassen. Das ist aber eben nur die Folge davon, daß er das Selbst überhaupt nur als blinden Willen auffaßt und jede ursprüngliche Mitwirkung einer leitenden und bestimmenden Vernunft in der Natur sowohl, wie im menschlichen Dasein leugnet.

Soviel steht jedenfalls für Nietzsche fest, daß das schlechte Gewissen eine Krankheit ist, und diese Krankheit kommt auf ihren furchtbarsten Gipfel, wenn der Wille zur Selbstpeinigung, worin das schlechte Gewissen besteht, jene zurückgetretene Grausamkeit des innerlich gemachten, in sich selbst zurückgescheuchten Tiermenschen sich der religiösen Voraussetzung bemächtigt, um seine Tierinstinkte als eine Schuld gegen Gott

[1]) Ebd. 382.

zu deuten. Der Begriff einer Schuld gegen Gott entsteht daraus, daß in der Urzeit eine jede Generation für ihr gegenwärtiges Glück sich den vergangenen Geschlechtern verpflichtet wähnte, daß nach der allgemeinen Ansicht die Ahnen in ihrer Fortexistenz als mächtige Geister nicht aufhörten, dem Geschlechte neue Vorteile zuzuwenden und daß man ihnen zum Danke hierfür Opfer schuldig zu sein glaubte. Je mächtiger ein Geschlecht oder ein Stamm erstarkt, desto höher wächst in seiner Vorstellung auch der Ahnherr empor, bis er zuletzt, in das Dunkel einer überirdischen Unheimlichkeit und Unvorstellbarkeit zurückgeschoben, sich selbst in einen Gott verwandelt. Gleichzeitig wächst aber auch das Gefühl der Schuld und mit ihm auch die Furcht vor Gott, so zwar daß mit der Heraufkunft des mächtigsten Gottes, wie im Christentum, das Maximum des Schuldgefühls erreicht wird. Nun erscheint die Schuld des Menschen gegen Gott und damit zugleich seine Furcht vor dem letzteren so groß, daß der Mensch sich außer stande fühlt, sie jemals abzuzahlen. In seiner Angst vor dem göttlichen Gläubiger versucht er, die Verantwortung für diese Schuld von sich abzuwälzen: er bürdet sie seinem ersten Ahnherrn auf, der nunmehr mit einem Fluche behaftet erscheint, er erfindet den Begriff der Erbsünde und der Unfreiheit des Willens, er klagt die Natur an als das böse Prinzip, er verflucht das gesamte Dasein und sehnt sich nach dem Nichts, endlich verfällt er auf das paradoxe und entsetzliche Auskunftsmittel, daß Gott selbst sich für die Schuld des Menschen opfert, da nur er selbst imstande ist, sich für die Schuld des Menschen bezahlt zu machen: Gott wird Mensch und kauft durch diesen Akt der Liebe die Menschen von ihrer Schuld los, die sie ihm gegenüber haben — so treibt der Mensch seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe, so peinigt er sich selbst durch den Gedanken einer Schuld gegen Gott, nur weil er sich nicht darüber klar ist, daß der wahre Grund seines schlechten Gewissens die gewaltsame und plötzliche Unterdrückung seines Machtwillens, die Bändigung seiner natürlichen Instinkte ist. „Oh über diese wahnsinnige traurige Bestie Mensch!“ ruft Nietzsche aus, — und in gewissem Sinne lassen sich diese Worte auf seine eigene Darlegung anwenden — „welche Einfälle kommen ihr, welche

Widernatur, welche Paroxysmen des Unsinns, welche Bestialität der Idee bricht sofort heraus, wenn sie nur ein wenig verhindert wird, Bestie in der Tat zu sein! Dies alles ist interessant bis zum Übermaße, aber auch von einer schwarzen düsteren entnervenden Traurigkeit, daß man es sich gewaltsam verbieten muß, zu lange in diese Abgründe zu blicken. Hier ist Krankheit, es ist kein Zweifel, die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewütet hat. Im Menschen ist so viel Entsetzliches. Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!"[1])

Aber muß sie es denn für immer sein? Ein Blick auf die griechischen Götter lehrt, daß die Götter nicht notwendig der Selbstkreuzigung und Selbstschändung der Menschen zu dienen brauchen. Denn jene waren die Wiederspiegelungen vornehmer und selbstherrlicher Menschen, in denen das Tier im Menschen sich vergöttlicht fühlte. Die Griechen, „diese prachtvollen und löwenmütigen Kindsköpfe", haben sich die längste Zeit ihrer Götter bedient, gerade umgekehrt wie das Christentum, nämlich um sich das schlechte Gewissen vom Leibe zu halten, um ihrer Freiheit der Seele froh bleiben zu dürfen. Sollte es nicht möglich sein, durch die erneute Aufstellung solcher vornehmen Götter, wie der griechischen, welche den Menschen bis zu einem gewissen Grade auch im Schlimmen rechtfertigen, diesen letzteren von der Pein des schlechten Gewissens zu erlösen?

Der Mensch ist durch die Moral zu einem Tier geworden, das versprechen kann. Wie, wenn diese ganze moralische Periode der Menschheit nur ein Durchgangsstadium wäre zu einem Individuum, in welchem die Fähigkeit des Versprechens zur höchsten Virtuosität ausgebildet wäre? Denkt man sich nämlich den Prozeß der moralischen Erziehung des Menschen durchgeführt, so steht an seinem Ende, gleichsam als reifste Frucht am Baume der Sittlichkeit, „das souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit wieder losgekommene, autonome, übersittliche Individuum, der Mensch des eigenen unabhängigen langen Willens, der versprechen darf, und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln

[1]) Ebd. 391 f.

zuckendes Bewußtsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaftig geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheitsbewußtsein, ein Vollendungsgefühl des Menschen überhaupt."[1]) Dieser Freigewordene, der wirklich versprechen darf, dieser Herr des freien Willens, dieser Souverän, er verdient sowohl Vertrauen, wie Furcht, wie Ehrfurcht, welche die Menschen bisher ihren Göttern gezollt haben, ihm ist, wie den Göttern, mit der Herrschaft über sich selbst auch die Herrschaft über die Umstände, die Natur und alle willenskürzeren und unzuverlässigeren Kreaturen übergeben, sein Wille ist der absolute Wertmaßstab der Dinge, und da er im Besitze der absoluten Verantwortlichkeit ist, so ist bei ihm das Gewissen auch nicht mehr, wie bei den übrigen Menschen, ein unterdrückter und damit Pein verursachender Instinkt, sondern zum dominierenden Instinkt geworden und hat aufgehört, „schlechtes" Gewissen zu sein?

Wie aber? Sieht so das Ideal des Menschen aus, dann ist ja das schlechte Gewissen nichts Dauerndes, nichts Notwendiges, dann kann es auch eben so wieder aufgehoben werden, wie es dem Menschen künstlich angezüchtet ist. Allzulange schon hat der Mensch seine natürlichen Hänge mit bösem Blick betrachtet, so daß sie sich in ihm schließlich mit dem schlechten Gewissen verschwistert haben. „Ein umgekehrter Versuch wäre an sich möglich, nämlich die unnatürlichen Hänge, alle jene Aspirationen zum Jenseitigen, Sinnenwidrigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, Tierwidrigen, kurz, die bisherigen Ideale, die allesamt lebensfeindlichen Ideale, Weltverleumder-Ideale, sind mit dem schlechten Gewissen zu verschwistern."[2]) Eine Umwertung aller Werte tut not, eine Erlösung der Wirklichkeit von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. Wo ist der Mensch, der stark genug, gesund genug ist zu diesem Werke? „Irgendwann," so schließt Nietzsche diese Darlegung, „in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweiflerische Gegenwart ist, muß er uns doch kommen, der erlösende Mensch der großen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den

[1]) Ebd. 345 f.
[2]) Ebd. 394 f.

seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt, dessen Einsamkeit vom Volke mißverstanden wird, wie als ob sie eine Flucht vor der Wirklichkeit sei — während sie nur seine Versenkung, Vergrabung, Vertiefung in die Wirklichkeit ist, damit er einst aus ihr, wenn er wieder ans Licht kommt, die Erlösung dieser Wirklichkeit heimbringe, ihre Erlösung von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen mußte, vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — er muß einst kommen ... Aber was rede ich da? Genug! Genug! An dieser Stelle geziemt mir nur Eins, zu schweigen: ich vergriffe mich sonst an dem, was einem Jüngeren allein freisteht, einem Zukünftigeren, einem Stärkeren als ich bin, — was allein Zarathustra freisteht, Zarathustra dem Gottlosen!" Mit Recht bemerkt Möbius hierzu: „Das ist die Paralyse, denn der Erlöser ist natürlich Nietzsche, wenn auch ein Rest von Besonnenheit das Mäntelchen des Zukünftigen beigegeben hat." [1]) —

Wir lernten die Annahme einer Schuld gegen Gott als einen Versuch des Menschen kennen, sein innerliches Leiden an sich selbst zu erklären, dem er sich mit dem Zwange der Zivilisation unterworfen fühlt. Diese Erklärung ist zugleich eine Rechtfertigung jenes Leidens und läßt ihm das letztere erträglicher erscheinen; denn nur das unverstandene, sinnlose Leiden ist unerträglich, dem begriffenen Leiden dagegen ist der Stachel genommen. Aber es gibt noch eine ganze Reihe anderer religiöser und moralischer Vorstellungen, die in derselben Weise aus der Krankheit der Zivilisation entsprungen sind und gleichfalls dem Zwecke der Milderung des Leides dienen, und dies sind die von Nietzsche sog. asketischen Ideale.

An und für sich ist natürlich die Askese in Nietzsches

[1]) Ebd. 395 f., Möbius a. a. O. 77.

Augen das Verwerflichste, was sich denken läßt; behandelt sie doch das Leben wie einen Irrweg, den man rückwärts gehen, wie einen Irrtum, den man durch die Tat widerlegen müsse. Ein asketisches Leben ist daher auch eigentlich ein Selbstwiderspruch: „Hier herrscht ein Ressentiment sondergleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen; hier wird ein Versuch gemacht, die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen; hier richtet sich der Blick grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst, in Sonderheit gegen dessen Ausdruck, die Schönheit, die Freude; während am Mißraten, Verkümmern, am Schmerz, am Unfall, am Häßlichen, an der willkürlichen Einbuße, an der Entselbstung, Selbstgeißelung, Selbstopferung ein Wohlgefallen empfunden und gesucht wird. Dies ist alles im höchsten Grade paradox: wir stehen hier vor einer Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig will, welche sich selbst in diesem Leiden genießt und in dem Maße sogar immer selbstgewisser und triumphierender wird, als ihre eigene Voraussetzung, die physiologische Lebensfähigkeit, abnimmt.“ [1]) Leben gegen Leben — das ist doch „einfach Unsinn“. Ein solcher Selbstwiderspruch kann nur scheinbar sein. Und in der Tat entspringt auch das asketische Ideal dem Schutz- und Heilinstinkt, zwar nicht des Lebens überhaupt, wohl aber eines degenerierenden Lebens, es ist ein Kunstgriff zur Erhaltung eines solchen Lebens.

Der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, „unfestgestellter“ als irgend ein Tier sonst, er ist das kranke Tier. Er ist so krank, daß er sich selber satt hat — hierin besteht der große Ekel vor dem Menschen, insgleichen das große Mitleid mit dem Menschen. Allein gerade hierin liegt ebendeshalb auch die große Gefahr des Menschen, Die Krankhaften sind diese Gefahr, nicht die Bösen, nicht die Raubtiere. „Die von vornherein Verunglückten, Niedergeworfenen, Zerbrochenen — sie sind es, die Schwächsten sind es, welche am meisten das Leben unter Menschen unterminieren, welche unser Vertrauen

[1]) Ebd. 426 f.

zum Leben, zum Menschen, zu uns am gefährlichsten vergiften und in Frage stellen." [1]) Da wandeln sie unter uns herum „als leibhafte Vorwürfe, als Warnungen an uns, wie als ob Gesundheit, Wohlgeratenheit, Stärke, Stolz, Machtgefühl an sich schon lasterhafte Dinge seien, für die man einst büßen, bitter büßen müsse." [2]) Daß die Kranken nicht die Gesunden krank machen, das sollte der oberste Gesichtspunkt auf Erden sein; dazu gehört aber vor allem, daß die Gesunden von den Kranken abgetrennt bleiben, behütet selbst vor dem Anblick der Kranken, daß sie sich nicht mit diesen verwechseln. „Oder wäre es etwa ihre Aufgabe, Krankenwärter oder Ärzte zu sein? Aber sie könnten ihre Aufgabe gar nicht schlimmer verkennen und verleugnen. Das Höhere soll sich nicht zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen, das Pathos der Distanz soll in alle Ewigkeit auch die Aufgaben auseinander halten! Ihr Recht, da zu sein, das Vorrecht der Glocke mit vollem Klange vor der mißtönigen zersprungenen, ist ja ein tausendfach größeres: sie allein sind die Bürgen der Zukunft, sie allein sind verpflichtet für die Menschenzukunft." [3]) Also müssen, wenn es Ärzte für die Kranken geben soll, diese selber krank, den Kranken von Grund aus verwandt sein, schon um die letzteren verstehen zu können. Aber sie müssen zugleich auch stark sein, um das Vertrauen und die Furcht der Kranken zu gewinnen und Krieg führen zu können gegen alle rohe, stürmische, zügellose, harte, gewalttätige, raubtierhafte Gesundheit und Mächtigkeit. Sie werden dazu beinahe einen neuen Raubtiertypus an sich herauszubilden haben, in welchem der Eisbär, die geschmeidige kalt abwartende Tigerkatze und nicht am wenigsten der Fuchs zu einer ebenso anziehenden als furchteinflößenden Einheit gebunden erscheinen. Diese Ärzte aber sind die asketischen Priester.

Der asketische Priester ist der vorherbestimmte Heiland, Hirt und Anwalt der kranken Heerde; darin liegt seine ungeheure historische Mission. Sein Reich ist die Herrschaft über

---

[1]) Ebd. 433.
[2]) Ebd. 434.
[3]) Ebd. 436.

Leidende, seine Waffe, womit er diese im Kampfe gegen die Starken und Gesunden verteidigt, ist die List, das Mittel aber, um seine Heerde im Zaume zu halten, ist die Richtungsveränderung des Ressentiment. „Ich leide: daran muß irgend Jemand schuld sein," sagt das kranke Schaf. „Recht so," antwortet ihm sein Hirt, der asketische Priester, „aber du selbst bist dieser Irgendwer, du selbst bist an dir allein schuld" — damit ist dem Ressentiment des Kranken die Richtung auf sich selbst gegeben, und nun hat es der Priester in der Hand, den Kranken bis zu einem gewissen Grade unschädlich zu machen, die Unheilbaren durch sich selbst zu zerstören und die schlechten Instinkte aller Leidenden zum Zwecke der Selbstdisziplinierung, Selbstüberwachung, Selbstüberwindung auszunützen. Natürlich ist dies keine wirkliche Krankenheilung im physiologischen Verstande; wohl aber werden auf solche Weise die Kranken zusammengedrängt, organisiert: die Kirche ist der große Schafstall, in dem die Kranken eingesperrt werden — damit wird eine Kluft aufgerissen zwischen Gesund und Krank und wird eine Art vorläufiger Sicherstellung der gesunden Menschen herbeigeführt, wodurch die letzteren vor der Ansteckung durch die Kranken bewahrt werden.

Der Mensch nämlich, der sich selbst schuldig an seinem Leiden fühlt, bedarf der Erlösung, und diese bietet ihm der Priester durch die Vermittelung religiöser Vorstellungen. In Wahrheit entspringt alle Religion nur aus einem physiologischen Hemmungsgefühl, wie ein solches von Zeit zu Zeit über breite Massen Herr wird, sei es als Folge der Kreuzung von zu fremdartigen Rassen oder Ständen, die als solche immer auch Abkunfts- und Rassendifferenzen ausdrücken, sei es als Folge einer fehlerhaften Emigration, z. B. wenn eine Rasse in ein Klima geraten ist, wofür ihre Anpassungsfähigkeit nicht ausreicht, sei es als Nachwirkung von Alter und Ermüdung der Rasse, von falscher Diät, von Blutverderbnis infolge von Krankheiten u. s. w. Der Priester hingegen bekämpft die hieraus entspringende Unlust durch Mittel, welche das Lebensgefühl überhaupt auf den niedrigsten Punkt herabsetzen: er empfiehlt seiner Heerde die Wunschlosigkeit, den Gleichmut, die Entselbstung und bringt es mit Hilfe eines verwickelten Systems von Hypnotisierungs-

mitteln dahin, daß der Mensch sich als erlöst empfindet, während in der Tat nichts anderes als eine hypnotistische Gesamtdämpfung des Lebensgefühls und eine allgemeine Betäubung der Depressionsempfindung erzielt worden ist.

Ein weit häufiger angewandtes Mittel, um das Erlösungsgefühl hervorzurufen, ist die machinale Tätigkeit. Man preist dem Menschen den Segen der Arbeit und sucht durch Empfehlung eines Tuns sein Interesse auf alle Weise vom Leiden abzulenken, z. B. durch Gewöhnung an Regelmäßigkeit der Lebensweise, an besinnungslosen Gehorsam, vor allem aber an die Freude des Freudemachens durch Wohltun, Helfen, Beschenken, Trösten u. s. w. So verschafft man ihm „das Glück der kleinsten Überlegenheit“ durch Erregung des stärksten lebenbejahendsten Triebes, des Willens zur Macht, wenn auch in der vorsichtigsten Dosierung, was dann seinerseits zur Heerden- und Gemeindebildung und dadurch zur Erweiterung des ursprünglichen individuellen Machtgefühls zum Gemeindemachtgefühle hinführt.

Alles dies sind jedoch verhältnismäßig unschuldige Mittel im Kampfe mit der Unlust des Depressionsgefühles. Viel weniger unschuldig sind diejenigen Mittel, wodurch eine Ausschweifung des Gefühls hervorgebracht wird. Hier handelt es sich darum, die menschliche Seele einmal aus allen ihren Fugen zu lösen, sie in Schrecken, Fröste, Gluten und Entzückungen derartig unterzutauchen, daß sie von allem Kleinen und Kleinlichen der Unlust, der Dumpfheit, der Verstimmung, wie durch einen Blitzschlag, loskommt; hierin vor allem liegt es begründet, daß der Priester den Begriff der Schuld oder des schlechten Gewissens in den Begriff der Sünde umdeutet. Diese Umdeutung ist bisher das größte Ereignis in der Geschichte der kranken Seele, sie ist recht eigentlich das Verhängnis in der Gesundheitsgeschichte des europäischen Menschen gewesen. Oder wer möchte im Ernste behaupten, daß eine solche Ausschweifung des Gefühls den Menschen irgendwie genützt habe? Verbessert im moralischen Sinne haben die asketischen Ideale allerdings die Menschen: sie haben sie gezähmt, entmutigt, geschwächt, raffiniert, verzärtelt und entmannt, d. h. sie haben sie noch kränker gemacht, sie haben nicht bloß die Gesundheit, sondern auch den Geschmack verdorben und damit haben sie sich als die gefähr-

lichste Macht erwiesen, die dem Leben nur überhaupt jemals entgegengetreten ist, gefährlich ganz besonders auch deshalb, weil es kein Widerspiel, kein Gegenstück zu diesem geschlossenen System von Wille, Ziel und Auslegung gibt.

Denn man bilde sich nicht ein, die moderne Wissenschaft sei imstande, den asketischen Idealen ein Gegengewicht zu bieten, etwa die Wirklichkeitsphilosophie der sog. Positivisten, die doch ersichtlich an sich selber glaube und ohne Gott, Jenseits und verneinende Tugenden auskomme. Aber diese „Wirklichkeits-Trompeter", zu denen er selbst früher gehört hatte, sind in Nietzsches Augen jetzt schlechte Musikanten, in deren Munde das Wort „Wissenschaft" ganz einfach eine Unzucht, ein Mißbrauch, eine Schamlosigkeit ist. Die Wissenschaft hat heute schlechterdings keinen Glauben an sich, geschweige ein Ideal über sich, sie ist selbst nur eine Form des asketischen Ideals, nämlich ein Mittel der Selbstbetäubung. Auch die wirklichen Freigeister und radikalen Atheisten, jene harten, strengen, enthaltsamen, heroischen Geister, welche die Ehre unserer Zeit ausmachen, können nicht in Frage kommen, denn, wie Nietzsche sagt: „Das sind noch lange keine freien Geister, denn sie glauben noch an die Wahrheit." [1]) Jene unbesiegbaren Assassinen-Orden des Orients mit ihrem Satze „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt" — das waren Freigeister-Orden par excellence, jener Satz selbst: das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt. Aber davon sind unsere freien Geister weit entfernt, die gerade in nichts fester gebunden sind als im Glauben an die Wahrheit. Dieser aber ist im Grunde nur der Glaube an das asketische Ideal selbst, an einen metaphysischen Wert, einen Wert an sich der Wahrheit, wie er allein in jenem Ideal verbürgt wird. Der Wahrhaftige in dem Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andere Welt als die des Lebens, er verneint demnach diese letztgenannte Welt; wie sollte er also wohl imstande sein, den asketischen Idealen ein Gegengewicht zu bieten? Eher noch vermag die Kunst dies zu tun, „in der ja gerade die Lüge sich heiligt, der Wille zur

---

[1]) Ebd. 468.

Täuschung das gute Gewissen zur Seite hat", wohingegen die Historie mit ihrer Objektivität und feigen Beschaulichkeit nichts anderes ist als „Liebäugeln mit asketischen Idealen, Gerechtigkeits-Tartüfferie der Impotenz." [1])

Es ist, wie gesagt, die Bedeutung des asketischen Ideals, daß es den Kranken und Leidenden das Leben trotz ihrer Krankhaftigkeit ermöglicht. Der Mensch, das Tier Mensch hatte bisher keinen Sinn. Es wußte sich selbst nicht zu rechtfertigen und zu erklären; der Wille für Mensch und Erde fehlte. Das asketische Ideal bot der Menschheit einen Sinn; in ihm war das Leiden ausgelegt. Diese Auslegung brachte zwar neues Leiden mit sich, aber der Mensch war doch immerhin damit gerettet, der Wille des Menschen selbst war gerettet. Es war zwar nur ein Wille zum Nichts, aber es war und ist doch immerhin ein Wille. Und damit erweist sich auch das asketische Ideal als ein Weg und Mittel zum Lebens-Willen. Dieser Wille erkennt als solcher nichts mehr über sich. Er beugt sich auch nicht vor der Wahrheit als einer objektiven starren Norm. Er macht auch die Wahrheit sich zu Willen. Am Willen als obersten Prinzip und Gesetzgeber aller Dinge, und zwar dem Lebenswillen, dem Willen zur Macht, zur ungehemmten Entfaltung aller seiner Kräfte — an diesem Willen geht notwendig auch die Moral zu Grunde, an ihm zerschellt das asketische Ideal. Es wird, meint Nietzsche, die Aufgabe der nächsten zwei Jahrhunderte sein, diesen Kampf des Willens zur Macht mit dem asketischen Ideale bis zum endgültigen Siege des ersteren durchzukämpfen, und dann erst wird die Menschheit reif sein, wenn ihr Wille keinem anderen mehr gehorcht als ihrem eigenen, d. h. wenn die ursprüngliche Gesundheit des natürlichen Instinktlebens wiederhergestellt ist.

c) Die „Götzendämmerung."

Die Jahre, in denen Nietzsche seine zuletzt erörterten Schriften verfaßte, gehörten zu den schlimmsten seines Lebens. Nietzsche fühlte sich einsamer als je. Die ungeheure

[1]) Ebd. 472. 478.

Wirkung, die er sich besonders von seinem „Zarathustra“ versprochen hatte, war nicht eingetroffen. Der Prophet fand für seine Worte keinen Widerhall. Überall stieß er bei seiner Umgebung auf Verständnislosigkeit, und dabei wuchs sein Selbstgefühl von Jahr zu Jahr und machte sich auch bereits in seinen Briefen bemerkbar, so wenn er im September 1886 an Deussen schrieb: „Ich will nicht für heute und morgen, sondern für Jahrtausende Recht behalten.“ [1]) Nietzsche selbst täuschte sich bei ruhiger Überlegung nicht darüber, daß er für seine Ideengänge vorläufig auf kein allzu großes Publikum hoffen dürfte, aber er litt doch unsäglich unter dem Mangel an Teilnahme. „Auch mir wird,“ schrieb er in diesem Sinne am 28. Mai 1887 an seine Schwester, „auch mir wird Jahr für Jahr schwerer, und die schlimmsten und schmerzhaftesten Zeiten meiner Gesundheit erschienen mir nicht so drückend und hoffnungsarm, wie meine jetzige Gegenwart. Was ist denn geschehen? Nichts, als was notwendig war — meine Differenz mit allen Menschen, von denen ich bis dahin Vertrauen empfangen hatte, ist ans Licht gekommen: man merkt gegenseitig, daß man sich eigentlich verrechnet hat. Der eine schwankt hierhin ab, der andere dorthin. Jeder findet seine kleine Heerde und Gemeinschaft, nur gerade der Unabhängigste nicht, der allein übrig bleibt und vielleicht, wie in meinem Fall, gerade schlecht zu dieser radikalen Vereinsamung taugt.“ [2]) Wir müssen uns hierbei daran erinnern, welche Bedeutung die Freundschaft in Nietzsches Leben von jeher gehabt hatte. In dem Nachgesang „Aus hohen Bergen“ am Schlusse von „Jenseits von Gut und Böse“ hatte Nietzsche dieser Sehnsucht nach Freundschaft und Verständnis einen ergreifenden poetischen Ausdruck gegeben.

Aber auch die „neuen“ Freunde wollten sich nicht einstellen, während von den alten einer nach dem andern abfiel. „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt,“ hatte Nietzsche ihnen in den erwähnten Versen zugerufen. Dieser Forderung vermochten sie bei der Häufigkeit seiner Verwandlungen natürlich nicht nachzukommen. Auch machte er es seinen Freunden,

---

[1]) Briefe I. 478.

[2]) Citiert bei Möbius a. a. O. 78.

ganz abgesehen von der Unerfüllbarkeit jener Forderung, schon durch sein unstätes Wanderleben äußerst schwer, in engeren Beziehungen mit ihm zu bleiben. Dabei soll Nietzsche im persönlichen Verkehre äußerst mißtrauisch und zurückhaltend und bei Meinungsverschiedenheiten maßlos grob und ausfallend gewesen sein und auch hierdurch manchen zurückgestoßen haben.[1]) Er selbst gesteht in dem bereits angeführten Brief an seine Schwester, sein Mißtrauen gegen die Menschen habe in den letzten Jahren dergestalt überhand genommen, daß es wie eine Krankheit sei.

Zu denjenigen, welche damals abfielen, gehörte auch Rohde. Mit tiefster Anteilnahme hatte dieser bis dahin den Entwickelungsgang des Freundes verfolgt, obwohl er innerlich immer weniger den Ansichten Nietzsches beizustimmen vermochte. Nicht nur dessen feindselige Stellung zur Moral, auch der zunehmende Deutschenhaß Nietzsches, sowie sein Verhältnis zu dem von Rohde selbst so begeistert verehrten Wagner hatten ihn abgestoßen. Nun wollte es das Unglück, daß beide in einem Augenblicke persönlich zusammentrafen, wo Rohde am allerwenigsten in der Stimmung war, dem Freunde in der alten Weise zu begegnen. Es war im Frühjahr 1886. Rohde hatte eine Professur in Leipzig angenommen und fühlte sich höchst unbehaglich in seiner neuen Stellung. Da stand plötzlich Nietzsche vor ihm. Von unendlicher Sehnsucht nach dem alten Freund ergriffen, hatte er bei der Nachricht von Rohdes Ankunft in Leipzig seinen Aufenthalt in Venedig abgebrochen und war in Erinnerung an die glückliche Jugendzeit, die beide in jener Stadt miteinander verlebt hatten, dorthin gekommen. Zehn Jahre hatten sie sich nicht gesehen. Nun traten sie in tiefster Ergriffenheit sich gegenüber und fanden — daß sie sich nichts mehr zu sagen hatten. Das Gespräch blieb an der Oberfläche haften, es stand etwas Trennendes zwischen ihnen, und beide gingen auseinander in dem Bewußtsein, daß sie keine innere Gemeinschaft mehr hätten. „Eine unbeschreibliche Atmosphäre der Fremdheit,“ schrieb Rohde über diese Begegnung, „etwas mir damals völlig Unheimliches umgab ihn. Es war

[1]) Möbius a. a. O.

etwas in ihm, was ich sonst nicht kannte, und vieles nicht mehr, was sonst ihn auszeichnete. Als käme er aus einem Lande, wo sonst niemand wohnt."[1]) Aber auch Nietzsche war von dieser Entfremdung so erschüttert, daß er sich in den leidenschaftlichsten Klagen in den Briefen an seine Schwester erging: „Wo sind jene alten Freunde, mit denen ich mich einstmals so eng verbunden fühlte? Es ist jetzt, als ob wir verschiedenen Welten angehörten und nicht mehr dieselbe Sprache redeten! Wie ein Fremder, Ausgestoßener wandle ich unter ihnen, kein Wort, kein Blick erreicht mich mehr. Ich verstumme, denn niemand versteht meine Worte — ach, sie haben mich wohl nie verstanden! — oder trägt das gleiche Schicksal die gleiche Last auf der Seele? Es ist furchtbar, zum Schweigen verurteilt zu sein, wenn man so viel zu sagen hat! Die Unmitteilbarkeit ist in Wahrheit die furchtbarste aller Vereinsamungen!"[1]) Übrigens wechselten beide Freunde auch nach jenem Leipziger Wiedersehen noch mehrere Briefe miteinander, bis Nietzsche, durch ein ablehnendes Wort Rohdes über den französischen Historiker und Kunstphilosophen Taine erbittert, mit seiner scharfen Kritik der Rohdeschen Worte den völligen Bruch herbeiführte.

Und nun sah sich Nietzsche auch von der treuesten Seele, die zu ihm gehalten hatte, von seiner eigenen Schwester, verlassen. Sie hatte sich im Mai 1885 mit dem Gymnasialprofessor Bernhard Förster verheiratet und ging im nächsten Jahre mit diesem nach Paraguay. Als Deußen den Freund im Herbst 1887 in Sils-Maria besuchte, erschrak er über die Veränderung, die mit Nietzsche vorgegangen war. „Das war nicht mehr die stolze Haltung, der elastische Gang, die fließende Rede von ehedem. Nur mühsam und etwas nach der Seite hängend, schien er sich zu schleppen, und seine Rede wurde öfter schwerfällig und stockend." Aus der Schilderung, die Deußen von dieser Begegnung gibt, geht hervor, daß Nietzsche auch äußerlich nicht mehr der peinlich saubere, auf strengste Ordnung in seiner Umgebung haltende Mensch war, der er früher gewesen war. Kaffeetassen, Eierschalen, Manuskripte, Toilettegegenstände, alles lag

[1]) Briefe II. xxv.
[2]) Ebd. XXIV.

auf seinem Tische in buntem Durcheinander und deutete darauf hin, daß Nietzsche gegen Unordnung unempfindlich geworden war. Übrigens fand Deußen den Freund auffallend weich und rücksichtsvoll. Dabei ließ Nietzsche während der Unterhaltung die Bemerkung fallen, er werde bald durch Gehirnkrankheit zu Grunde gehen. —

Im Mai des Jahres 1888 entwarf Nietzsche zu Turin und Sils-Maria den „Fall Wagner“ und vollendete ihn bis Ende Juni. Wir haben den Inhalt dieser Schrift bereits bei der Darlegung der Beziehungen Nietzsches zu Wagner kennen gelernt und können sie darum hier auf sich beruhen lassen. Nur das verdient zur Kennzeichnung von Nietzsches damaligem Geisteszustande hervorgehoben zu werden, daß der „Fall Wagner“ zwei Nachschriften und einen Epilog besitzt, die bis zum August des Jahres hinzugekommen waren, und von denen Möbius mit Recht bemerkt, daß sie pathologischer seien, als der eigentliche Text. In der zweiten dieser Nachschriften steht die häufig zitierte verdächtige Bemerkung: „Ich habe den Deutschen die tiefsten Bücher gegeben, die sie überhaupt besitzen — Grund genug, daß die Deutschen kein Wort davon verstehn“,[1]) während der Epilog die „Genealogie der Moral“ als die entscheidendste Wendung in der Geschichte der religiösen und moralischen Erkenntnis bezeichnet und dazu bemerkt: „Dies Buch, mein Prüfstein für das, was zu mir gehört, hat das Glück, nur den höchstgesinnten und strengsten Geistern zugänglich zu sein: dem Reste fehlen die Ohren dafür.“ [2]) —

Kurz vor dem 3. September 1888 vollendete Nietzsche eine neue Schrift. Sie sollte ursprünglich den Titel „Müßiggang eines Psychologen“ führen und war, ebenso wie der „Fall Wagner“, eine Art Erholung von der Arbeit an der „Umwertung aller Werte“; schließlich änderte jedoch Nietzsche den Titel in „Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert“. Die Schrift erschien zu Beginn des Jahres 1889.

Wie schon der Titel angibt, ist Nietzsche in dieser Schrift

---

[1]) VIII. 44.
[2]) Ebd. 50.

am Werke, überall die „Götzen auszuhorchen“, d. h. mit dem Hammer an die sog. Werte der Menschen zu schlagen, um zu hören, ob sie nicht vielleicht einen hohlen Ton von sich geben. Die Schrift ist vielfach aus älteren Aphorismen zusammengestellt und dabei so wenig in sich zusammenhängend, daß man sie kaum noch als ein „Buch“ bezeichnen kann. Etwas wirklich Neues wird nirgends gesagt, aber das Alte in einer so nachlässigen, süffisanten und abstoßenden Weise vorgebracht, daß die Lektüre der Schrift feineren Naturen eine starke Überwindung kostet. Man hat die Empfindung, daß Nietzsche in seinem Ingrimm darüber, nicht genug beachtet zu werden, seine Behauptungen meint, in die Welt hinaus schreien zu müssen, und dabei alles so gewendet, verschärft und absichtlich auf die Spitze getrieben hat, daß sich nur möglichst viele Leute daran ärgern möchten. Das ist ganz der Schimpfstil von Schopenhauers Vorreden in seiner zweiten Frankfurter Periode, nur daß Nietzsche nicht wie Schopenhauer, bloß über die Philosophieprofessoren, sondern über alles herfällt und alles begeifert, was irgendwie als wertvoll gilt. Da heißt z. B. Kant „der verwachsenste Begriffskrüppel, den es je gegeben hat,“ Schiller „der Moraltrompeter von Säckingen“, Liszt „die Schule der Geläufigkeit — nach Weibern“, Carlyle „der Pessimismus als zurückgetretenes Mittagessen“, Zola „die Freude zu stinken“ u. s. w. Auch Sokrates steht jetzt wieder so tief in Nietzsches Ansehen, daß er, ebenso wie Plato, zu den Verfalls-Symptomen des griechischen Daseins gerechnet und sein „Prinzip der Vernünftigkeit um jeden Preis“ selbst nur als eine Krankheit bezeichnet wird. Vor allem aber bekommen die Deutschen jetzt solche Grobheiten zu hören, und zwar hauptsächlich weil sie nichts von Nietzsche gelesen haben, daß man nicht recht weiß, ob man sich darüber ärgern oder ob man darüber lachen soll.

Auf die einzelnen Ausführungen Nietzsches über Philosophie. Moral, Religion u. s. w. näher einzugehen, ist ebenso unmöglich, wie unergibig. Unsachlicher und schnöder als in dieser Schrift ist selten über ernste Dinge abgeurteilt worden, und dabei hat man doch nur zu oft die Empfindung, daß Nietzsche sich über Fragen ausläßt, in Hinsicht auf welche es ihm ebenso an der nötigen Kenntnis, wie an Verständnis mangelt, z. B. wenn er über die

Arbeiterfrage, die er gleichfalls zu den modernen Dummheiten, den Folgen der Instinktentartung rechnet, die cynische Äußerung fällt „Über gewisse Dinge fragt man nicht: erster Imperativ des Instinktes. Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidener zu fragen. Er hat zuletzt die große Zahl für sich. Die Hoffnung ist vollkommen vorüber, daß hier sich eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese zum Stande herausbilde: und dies hätte Vernunft gehabt, dies wäre geradezu eine Notwendigkeit gewesen. Was hat man getan? Alles, um auch die Voraussetzung dazu im Keime zu vernichten, — man hat die Instinkte, vermöge deren ein Arbeiter als Stand möglich, sich selber möglich wird, durch die unverantwortlichste Gedankenlosigkeit in Grund und Boden zerstört. Man hat den Arbeiter militärtüchtig gemacht, man hat ihm das Koalitionsrecht, das politische Stimmrecht gegeben: was Wunder, wenn der Arbeiter seine Existenz heute bereits als Notstand (moralisch ausgedrückt als Unrecht) empfindet? Aber was will man? nochmals gefragt. Will man einen Zweck, muß man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herrn erzieht." [1])

Man sieht, Nietzsche möchte den modernen Arbeiter am liebsten in eine Art Sklavenstand herabgedrückt sehen. Er schwärmt für das Gesetzbuch des Manu und seine Rassenzüchtung auf Grund der Kasteneinteilung, wozu er wohl abermals durch Gobineau veranlaßt ist, und wirft dem Christentume vor, mit seinem Evangelium der Armen den Sieg der Tschandala-Werte, der Nichtzuchtmenschen, der Mischmaschmenschen über die arischen Werte, die Herren- und Kastenwerte herbeigeführt zu haben. Unter dem Einflusse dieser Umwertung ist es dahin gekommen, daß heute gerade die bedeutenden Menschen, die freien, von der Gesellschaft abgetrennten Geister sich als Ausgestoßene, als Tschandala, ja, als Verbrecher fühlen, wie denn überhaupt der Verbrechertypus nichts anderes ist, als der Typus

[1]) VIII. 153.

des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter starker Mensch. Nietzsche hat dabei offenbar sich selbst im Auge. Er selbst fühlt sich als Verbrecher infolge seines Abseitsstehens, wenn er die Aufmerksamkeit darauf richtet, „wie noch jetzt, unter dem mildesten Regiment der Sitte, das je auf Erden, zum mindesten in Europa, geherrscht hat, jede Abseitigkeit, jedes lange, allzulange Unterhalb, jede ungewöhnliche, undurchsichtige Daseinsform jenem Typus nahe bringt, den der Verbrecher vollendet. Alle Neuerer des Geistes haben eine Zeit das fahle und fatalistische Zeichen des Tschandala auf der Stirn: nicht, weil sie so empfunden würden, sondern weil sie selbst die furchtbare Kluft fühlen, die sie von allem Herkömmlichen und in Ehren Stehenden trennt." [1]) Das kann ja auch gar nicht anders sein, solange der Priester als oberster Typus gilt und damit jede wertvolle Art Mensch entwertet erscheint. „Aber", ruft Nietzsche aus, „die Zeit kommt, ich verspreche das, wo er als der niedrigste gelten wird, als unser Tschandala, als die verlogenste, als die unanständigste Art Mensch." [2])

Interessant ist, was Nietzsche in der „Götzendämmerung" unter Freiheit versteht, diesem höchsten Begriffe seiner eigenen Weltanschauung, nämlich „daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Daß man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Daß man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. Daß man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet. Freiheit bedeutet, daß die männlichen, die kriegs- und siegsfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andere Instinkte, zum Beispiel über die des Glücks. Der freigewordene Mensch, um wie viel mehr der freigewordene Geist, tritt mit Füßen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andere Demokraten träumen. Der freie Mensch ist Krieger." [3]) Also nicht die Betätigung im Sinne eines höheren überichlichen vernünftigen

---

[1]) Ebd. 159.
[2]) Ebd.
[3]) Ebd. 149 f.

Zweckes bedeutet bei Nietzsche der Begriff der Freiheit, sondern das bloße zwecklose sich Auswirken des unvernünftigen blinden Machtwillens, womit denn freilich die Kultur überhaupt verneint und der ursprüngliche Naturzustand als das Ideal des menschlichen Strebens hingestellt ist. In diesem Sinne bemerkt Nietzsche selbst, daß auch er, ebenso wie Rousseau, den er übrigens wegen seiner moralisierenden und demokratischen Tendenzen haßt, die Rückkehr zur Natur verlange, nur täuscht er sich gewaltig darüber, wenn er meint, daß „dies eigentlich nicht ein Zurückgehn, sondern ein Hinaufkommen ist — hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit, eine solche, die mit großen Aufgaben spielt, spielen darf.“ [1]) Nietzsche übersieht dabei, daß von einem Hinauf, einer Höherentwickelung nur die Rede sein kann auf Grund eines objektiven Zweckes, der als solcher eine objektive Vernunft als Weltprinzip voraussetzt, daß aber das bloße zwecklose Sichauswirken und Spiel des Willens gar keinen Wert besitzt, da von Werten eben immer nur in Hinsicht auf einen bestimmten Zweck die Rede sein kann.

Im übrigen enthält die „Götzendämmerung“ entschiedene Anzeichen von Größenwahnsinn. Dahin gehört es z. B., wenn Nietzsche in der Darlegung „wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde“, das Emporkommen Zarathustras als den „Höhepunkt der Menschheit“ bezeichnet, oder wenn er schreibt: „Man fragt mich öfter, wozu ich eigentlich deutsch schriebe: nirgendwo würde ich schlechter gelesen, als im Vaterlande. Aber wer weiß zuletzt, ob ich auch nur wünsche, heute gelesen zu werden? Dinge schaffen, an denen umsonst die Zeit ihre Zähne versucht — der Form nach, der Substanz nach um eine kleine Unsterblichkeit bemüht sein — ich war noch nie bescheiden genug, weniger von mir zu verlangen. Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der „Ewigkeit“; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andre in einem Buche sagt, — was jeder andre in einem Buche nicht sagt . . . Ich habe der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt,

---

[1]) Ebd. 161 f.

meinen Zarathustra: ich gebe ihr über kurzem das Unabhängigste." [1])

d) „Der Antichrist."

Das Werk, auf welches Nietzsche in seinen zuletzt angeführten Worten anspielt, ist die „Umwertung aller Werte", oder wie der Haupttitel lautet, „Der Wille zur Macht". Das erste Buch desselben „Der Antichrist; Versuch einer Kritik des Christentums" wurde im September 1888 fertig. Konzipiert und zum Teil wohl auch niedergeschrieben waren indessen die meisten Gedanken und Ausführungen des Buches bereits einige Zeit vorher, sodaß es schon aus diesem Grunde nicht angeht, wie man wohl getan hat, sich diese Kritik des Christentums dadurch vom Halse zu schaffen, daß man sie rein für das Erzeugnis eines Gehirnkranken ausgibt. Im Gegenteil stellt das Werk in gewissem Sinne den Höhepunkt von Nietzsches Schriftstellerei in seiner letzten Periode dar, die folgerichtigste Konsequenz und reifste Frucht seiner gesamten Ideen über Moral und Religion, die hier noch einmal, wie in einem Brennspiegel, gesammelt und auf ihren schärfsten, allerdings auch einseitigsten Ausdruck gebracht sind.

Daß freilich von allen Schriften Nietzsches der „Antichrist" die am meisten pathologische ist, ist nicht zu leugnen. Die alte Abneigung Nietzsches gegen das Christentum erscheint hier nicht bloß zur tiefsten Verachtung, sondern, vielleicht unter dem Einflusse des Chloralismus, zugleich zum stärksten Haß gesteigert, sodaß in dieser Beziehung der „Antichrist" in der Tat der Form nach zum Giftigsten und Ausfallendsten gehört, was nur überhaupt jemals gegen das Christentum vorgebracht ist. Das ist stellenweise keine Kritik mehr, sondern ein wüstes Geschimpfe, wobei sich Nietzsche in eine Wut hineinredet, wie ein Tobsüchtiger, der die Herrschaft über sich selbst verloren hat. Das ganze Werk von der ersten bis zur letzten Zeile ist fast wie in einem einzigen atemlosen Sturme des Affekts geschrieben. Immer neue, immer wuchtigere Ausdrücke, immer heftigere Invektiven werden von Nietzsche gehäuft, um die Eindringlich-

---

[1]) Ebd. 165.

keit seiner Angriffe gegen alles Christliche zu erhöhen. Kein Zweifel: Nietzsche will beleidigen und gerät dabei, wie im „Falle Wagner“, oft geradezu ins gänzlich Geschmacklose und Possenhafte, so, wenn er sagt: „Der Priester ist ein Beefsteak-Fresser.“ [1]) Überhaupt kennt sein Haß gegen alles, was Priester und Theologe heißt, in dieser Schrift keine Grenzen.

„Ich kenne dich und deine schlimme Zunft“,

so scheint er mit Hölderlins Empedokles den Priester anzufahren:

„Und lange war's ein Rätsel mir, wie euch
In ihrer Runde duldet die Natur.
Und als ich noch ein Knabe war, da mied
Euch Allverderber schon mein frommes Herz,
Das unbestechbar innig liebend hing
An Sonn' und Äther und den Boten allen
Der großen fern geahndeten Natur.
Denn wohl hab' ich's gefühlt in meiner Furcht,
Daß ihr des Herzens freie Götterliebe
Bereden möchtet zu gemeinem Dienst
Und daß ich's treiben sollte, so, wie ihr.
Hinweg! ich kann vor mir den Mann nicht sehn,
Der Göttliches wie ein Gewerbe treibt,
Sein Angesicht ist falsch und kalt und tot,
Wie seine Götter sind. Was stehet ihr
Betroffen? Gehet nun!“

Schon in der „Genealogie der Moral“ hatte Nietzsche seine Sehnsucht nach dem Menschen der Zukunft ausgesprochen, der den Willen wieder frei macht, der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt. „Dieser Antichrist und Antinihilist“, hatte er gesagt, „dieser Besieger Gottes und des Nichts — er muß einst kommen“. (Vgl. oben S. 469.) Schon damals hatte er keinen Zweifel darüber gelassen, daß er sich selbst unter dem Antichristen verstand. Nun trat er offen als solcher hervor, um dem Christentum den Todesstoß zu geben. In einem Brief an Deussen vom 14. September 1888 bezeichnete er die Umwertung aller Werte als „eine Aufgabe, welche, wenn sie verstanden wird, die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften spaltet“. „Es steht,“ fügte er hinzu „vieles hinterdrein

[1]) VIII. 248.

nicht mehr frei, was bis jetzt frei stand: das Reich der Toleranz ist durch Wertentscheidungen ersten Ranges zu einer bloßen Feigheit und Charakterschwäche heruntergesetzt; Christ sein — um nur eine Konsequenz zu nennen — wird von da an unanständig." [1]) In der Vorrede zu dem ganzen Werke selbst aber heißt es: „Dies Buch gehört den Wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra verstehn; wie dürfte ich mich mit denen verwechseln, für welche heute schon Ohren wachsen? Erst das Übermorgen gehört mit. Einige werden posthum geboren." [2])

In inhaltlicher Beziehung hat Nietzsche eigentlich auch in diesem Werke etwas wirklich Neues nicht vorzubringen. Es ist überhaupt bemerkenswert, daß seit der Abfassung seines Zarathustra die Produktionskraft neuer Ideen bei ihm so gut wie erschöpft ist und er sich darauf beschränkt, die alten Gedanken nur in immer neuen Wendungen und immer schärferer Pointierung zu wiederholen. Was früher in dem Orchester seines Geistes die Geigen spielten, wird jetzt in möglichst greller Accentuierung von den Trompeten und Posaunen vorgetragen und an geeigneter Stelle, wie um den Hörer beständig in Atem zu halten, durch wuchtige Paukenschläge und Trommelwirbel noch besonders hervorgehoben. Das verstärkt den Eindruck der Einseitigkeit und des Paradoxen und fordert den Widerspruch immer energischer heraus, aber vereinfacht doch auch zugleich die Grundlinien seines Lebenswerkes und läßt die wesentlichsten Gedanken desselben in einer früher nicht vorhandenen Deutlichkeit hervortreten.

Gleich die Einleitung zum „Antichrist" faßt in diesem Sinne die Grundgedanken von Nietzsches Lebensphilosophie noch einmal kurz zusammen. Leben ist der höchste Gesichtspunkt des Daseins, wonach sich der Wert desselben bestimmt. Leben aber ist Wille zur Macht. Folglich ist gut alles, was das Gefühl der Macht vermehrt, schlecht alles, was aus der Schwäche stammt. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit,

---

[1]) Briefe I. 536.

[2]) VIII. 213.

d. h. „moralinfreie“ Tugend, virtú im Sinne der Renaissance. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, daß Nietzsche seine frühere Ansicht über den Übermenschen jetzt nicht mehr aufrecht erhält. „Der Mensch ist kein Ende“, hatte Zarathustra gelehrt, sondern nur eine Brücke, ein Übergang; der Zweck des Menschen ist, den Übermenschen heranzuzüchten. Jetzt heißt es auf einmal: „Der Mensch ist ein Ende! Nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen ist das Problem, das ich hiermit stelle, sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwertigen, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren.“ „Dieser höherwertige Typus,“ fügt Nietzsche hinzu, „ist oft genug schon dagewesen; aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt“.[1])

Es gibt also keinen Übermenschen als Überart, sondern nur als höchstes Exemplar der Art des Menschen. Die ganze Idee einer Entwickelung der Menschheit zu einem über ihr hinausliegenden Ziele ist falsch. „Die Menschheit stellt nicht eine Entwickelung zum Besseren, Stärkeren oder Höheren dar. Der Europäer von heute bleibt in seinem Werte tief unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwickelung ist schlechterdings nicht mit irgend welcher Notwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung. In einem anderen Sinne gibt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Kulturen heraus, mit denen in der Tat sich ein höherer Typus darstellt: etwas, das im Verhältnis zur Gesamtmenschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glücksfälle des großen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein. Und selbst ganze Geschlechter, Stämme, Völker können unter Umständen einen solchen Treffer darstellen.“ [2]) Auch das steht im Widerspruche zur Lehre Zarathustras: „Niemals noch gab es einen Übermenschen.“ (Vgl. oben S. 371.)

Hiernach ist es mithin doch nicht so unrichtig, Nietzsche vorzuwerfen, daß er Männer, wie Cesare Borgia, Napoleon u. s. w., schon selbst als Übermenschen, nicht bloß als

[1]) Ebd. 218.
[2]) Ebd. 219.

Vorläufer des Übermenschen ansehe und damit die Bestie im Menschen als höchstes menschliches Ideal verherrliche. Der Grund zu diesem Meinungswechsel aber liegt offenbar darin, daß Nietzsche infolge der Identifikation seiner eigenen Persönlichkeit mit derjenigen des Zarathustra mehr und mehr dahin gelangte, sich selbst als Übermenschen zu betrachten. Wie der religiöse Mensch die Verwirklichung des absoluten Selbst in der Gestalt des Gottesreiches für das Endziel der Weltentwickelung ansieht, so Nietzsche unter dem Einflusse des Größenwahnsinns sein eigenes unmittelbares Ich, das er eben mit dem Selbst verwechselt. Dann war aber die Verwirklichung des Übermenschen nicht erst von der Zukunft zu erwarten, sondern das Ziel der Menschheit bereits erreicht, und es stand nichts im Wege, auch andere im Sinne von Nietzsches Werttheorie hervorragende Menschen der Vergangenheit, in deren Persönlichkeit sich Nietzsche gleichfalls hineinlebte, und mit denen er sich ästhetischer Weise identifizierte, für Übermenschen anzusehen.

Und hier ergibt sich nun sofort der hauptsächlichste Grund der Gegnerschaft Nietzsches gegen das Christentum. Das letztere weiß nichts von einem Übermenschen, wie Nietzsche ihn versteht, als Repräsentant des höchsten persönlichen Willens zur Macht: „es hat einen Todkrieg gegen diesen höheren Typus Mensch gemacht, es hat alle Grundinstinkte dieses Typus in Bann getan, es hat aus diesen Instinkten das Böse, den Bösen herausdestilliert“:[1]) — der starke Mensch als der typisch Verwerfliche, der „verworfene Mensch“, das ist die christliche Verkehrung aller ursprünglichen Werte, der Sklavenaufstand der Moral. Damit hat das Christentum die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Mißratenen genommen. Es hat ein Ideal aus dem Widerspruche gegen die Erhaltungsinstinkte des Lebens gemacht; es hat die Menschheit krank gemacht; es hat die Vernunft selbst der geistig stärksten Naturen verdorben, indem es die obersten Werte der Geistigkeit als sündhaft, als Versuchungen empfinden lehrte; es hat es dahin gebracht, daß überhaupt alle Werte, in denen jetzt die Menschheit ihre oberste Wünschbar-

[1]) Ebd.

keit zusammenfaßt, décadence-Werte sind und zum Nihilismus führen. Ein Wert, der wirklich ein solcher ist, führt im Gegenteile zur Wirklichkeit, dient lediglich der Aufrechterhaltung und Unterstützung des Lebens. Wie aber steht es mit den christlichen Werten? Weder die Moral, noch die Religion berührt sich im Christentume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre Ursachen (Gott, Seele, Ich, Geist u. s. w.), lauter imaginäre Wirkungen (Sünde, Erlösung, Gnade, Strafe), eine imaginäre Naturwissenschaft mit ihrem Mangel des Begriffs der natürlichen Gesetzmäßigkeit und ihrem anthropozentrischen Standpunkt, eine imaginäre Psychologie mit ihren verkehrten Ausdeutungen angenehmer oder unangenehmer Allgemeingefühle in die Begriffe Reue, Versuchung, Nähe Gottes u. s. w., eine imaginäre Teleologie (Reich Gottes, jüngstes Gericht, ewiges Leben) — eine reine Fiktionswelt, diese ganze Welt des Christentums, aus dem Hasse gegen das Natürliche geboren, als Ausdruck eines tiefen Mißbehagens am Wirklichen.[1])

Man betrachte den christlichen Gottesbegriff! Ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, hat auch noch seinen eigenen Gott, in welchem es die Bedingungen verehrt, durch die es obenauf ist, einen Gott als höchste Verherrlichung des Willens zur Macht. Erst im Falle eines Niederganges des Willens zur Macht, wenn die Schwachen sich als die Guten empfinden, wird auch der Gott zum guten Gott, wird alles Starke, Tapfere, Herrische, Stolze aus dem Begriffe Gottes eliminiert und sinkt Gott selbst zum Symbol eines Stabes für Müde, zum Armeleutegott, zum Gott der großen Zahl, zum Krankengott herunter. Das aber ist der Fall im Christentum. „Gott als Krankengott, Gott als Spinne,[2]) Gott als Geist — ist einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind; er stellt vielleicht selbst den Pegel des Tiefstandes in der absteigenden Entwickelung des Götter-Typus dar. Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein! In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! Gott die Formel für jede Ver-

[1]) Ebd. 231.

[2]) Sofern er die Welt in metaphysischer Weise aus sich herausspinnt.

leumdung des „Diesseits“, für jede Lüge vom „Jenseits!“ In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!“ [1]) „Dieser erbarmungswürdige Gott des christlichen Monotono-Theismus! Dies hybride Verfallsgebilde aus Null, Begriff und Widerspruch, in dem alle décadence-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben!“ [2])

Auch der Buddhismus ist eine Décadencereligion, ebenso wie das Christentum, auch er ist nihilistisch, er verneint das Dasein. Indessen meint Nietzsche, der den Buddhismus inzwischen aus den Schriften seines Freundes Deussen näher kennen gelernt hatte, derselbe sei hundertmal realistischer als das Christentum. Denn erstens ist im Buddhismus der Begriff „Gott“ bereits abgetan und ist er die einzige positivistische, sich rein an die gegebene Welt der Erfahrung haltende Religion, die es gibt, sodann sagt er auch nicht „Kampf gegen die Sünde“, sondern „Kampf gegen das Leiden“ und steht in dieser Beziehung selbst jenseits von Gut und Böse. Buddha ging gegen die physiologische Depression, wie es recht war, hygienisch vor — durch Empfehlung des Lebens im Freien, der Mäßigung, der Wahl in der Kost u. s. w., er machte den Egoismus zur Pflicht: das „wie kommst du vom Leiden los“ reguliert und begrenzt die ganze geistige Diät. Die Voraussetzung für den Buddhismus ist daher auch ein sehr mildes Klima, eine große Sanftmut und Liberalität in den Sitten, kein Militarismus, und daß es die höheren und selbst gelehrten Stände sind, in denen die Bewegung ihren Heerd hat. Im Christentum dagegen kommen umgekehrt die Instinkte Unterworfener und Unterdrückter in den Vordergrund, es sind die niedersten Stände, die in ihm ihr Heil suchen und folgerichtig alles Hohe, Vornehme, Mächtige herabzusetzen und zu entwerten streben — damit allein ist dem Christentume in Nietzsches Augen das Urteil gesprochen.

Auch die christliche Religion ist einzig aus dem Boden zu verstehen, aus dem heraus sie gewachsen ist, und dies ist der jüdische Instinkt: sie ist nur dessen Folgerichtigkeit, ein Schluß weiter in dessen furchteinflößender Logik. Wir haben gesehen,

---

[1]) Ebd. 235.
[2]) Ebd. 236.

wie hoch die Juden bisher in der Achtung Nietzsches gestanden hatten. Erst in der „Genealogie der Moral" hatte sich auch Nietzsches Zuneigung zu den Juden in glühenden Haß verwandelt, weil jene den Slavenaufstand in der Moral eingeleitet haben sollten. In diesem Sinne gelten sie ihm auch jetzt als „das verhängnisvollste Volk der Weltgeschichte"; haben sie doch durch ihre radikale Fälschung aller natürlichen Wirklichkeit die Menschheit dermaßen falsch gemacht, daß heute noch der Christ antijüdisch fühlen kann, ohne sich als die letzte jüdische Konsequenz zu verstehen.[1])

In der Tat ist die ganze Geschichte der Juden in Nietzsches Augen nichts anderes, als die typische Geschichte aller Entnatürlichung der Naturwerte. Gefälscht ist in ihr der Gottesbegriff, indem Javeh, ursprünglich der Ausdruck des Machtbewußtseins jenes Volkes, ein Ausdruck seines Selbstgefühls, zu einem Gotte der Gerechtigkeit, d. h. einem Gotte nur noch unter Bedingungen, herabgebracht ist. Gefälscht erscheint in ihr die Moral, sofern sie nicht mehr der Ausdruck der Lebens- und Wachstumsbedingungen jenes Volkes, sondern Gegensatz zum Leben geworden ist. Aber nicht zufrieden hiermit, haben die jüdischen Priester „ihre eigene Volksvergangenheit mit einem Hohn ohne gleichen gegen jede Überlieferung, gegen jede historische Realität ins Religiöse übersetzt, d. h. aus ihr einen stupiden Heilsmechanismus von Schuld gegen Javeh und Strafe, von Frömmigkeit gegen Javeh und Lohn gemacht."[2]) Damit haben sie alle Dinge des Lebens so geordnet, daß der Priester überall unentbehrlich ist, daß er bei allen natürlichen Vorkommnissen des Lebens, bei der Geburt, der Ehe, der Krankheit, dem Tode u. s. w. dabei sein muß, um diese, wie man sagt, zu „heiligen", in Wahrheit um sie zu entnatürlichen. Und auf einem dergestalt falschen Boden, wo jede Natur, jeder Naturwert, jede Realität die tiefsten Instinkte der herrschenden Klasse wider sich hatte, wuchs das Christentum auf, „eine Todfeindschaftsform gegen die Realität, die bisher nicht übertroffen worden ist".

Es war nur ein Schritt weiter auf der gleichen Bahn, wenn

---

[1]) Ebd. 243.
[2]) Ebd. 246.

Jesus auch diese ganze jüdische Realität, die jüdische Kirche aufhob, wenn er sein Nein aussprach gegen alles, was Priester und Theologe war. Daß er das niedere Volk, die Ausgestoßenen und Sünder, die Tschandala innerhalb des Judentums zum Widerspruche gegen die herrschende Ordnung aufrief, das war das Verbrechen dieses „heiligen-Anarchisten". Es war ein politisches Verbrechen, wofür er am Kreuze starb, er starb für seine Schuld, nicht aber, wie man behauptet, für die Schuld anderer. Bei dieser Gelegenheit versucht Nietzsche eine „Psychologie des Erlösers" zu geben, obschon er selbst bekennen muß, daß er wenige Bücher mit solchen Schwierigkeiten lese, wie die Evangelien. Indessen gedenkt er dies auch nicht nach der Weise von David Strauß zu tun, der in diesem Zusammenhange von Nietzsche der „unvergleichliche" genannt und damit als philologischer Kritiker auch hier wieder anerkannt wird. Denn die Geschichten von Heiligen sind als Litteratur so zweideutiger Art, daß es nicht angeht, auf sie die wissenschaftliche Methode anzuwenden. Überhaupt hält Nietzsche es mit Recht für unmöglich, aus den Evangelien sogar die Geschichte einer Seele herauszulesen, wie Renan es getan hat, dieser „Hanswurst in psychologicis", wie Nietzsche ihn nennt, weil er die Begriffe des Genies und des Helden auf Jesus angewandt hat, und von welchem er bereits in der „Götzendämmerung" sehr zutreffend bemerkt hatte: „Was hilft alle Freigeisterei, Modernität, Spötterei und Wendehalsgeschmeidigkeit, wenn man mit seinen Eingeweiden Christ, Katholik und sogar Priester geblieben ist!" [1])

Ihm selbst dagegen ist Jesus der große Symbolist, der nur innere Realitäten als Realitäten und „Wahrheiten" nahm, dagegen den Rest, alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische, nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand. Jesus ist in gewissem Sinne ein „freier Geist", sofern er sich aus allem Festen, selbst aus dem Worte nichts macht und dieses nur dazu benutzt, um von seinem Innersten, von seinem Leben Zeugnis geben zu können. Aber dies Leben ist ein Leben ohne alle Gegensätze; darin besteht die „frohe Botschaft". „Der

---

[1]) Ebd. 118.

tiefe Instinkt dafür, wie man leben müsse, um sich „im Himmel“ zu fühlen, um sich „ewig“ zu fühlen: dies allein ist die psychologische Realität der „Erlösung“.[1]) Ein neuer Wandel, nicht ein neuer Glaube, eine neue Praktik, mit welcher alle Begriffe von Sünde, Glaube, Buße u. s. w. abgetan sind. „Dieser „frohe Botschafter“, sagt Nietzsche, „starb, wie er lebte, wie er lehrte — nicht um „die Menschen zu erlösen“, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterließ: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn — sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er verteidigt nicht sein Recht, er tut keinen Schritt, der das Äußerste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus. Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun. Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen. Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, — ihn lieben.“[2]) „Heute noch,“ meint Nietzsche, „ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein.“[3])

Vor der Persönlichkeit Jesu hat also Nietzsche sich auch jetzt noch immer ein gewisses Maß von Achtung bewahrt, wennschon seine psychologische Konstruktion des Erlösers, historisch angesehen, sicherlich falsch ist und Nietzsche den Glauben Jesu an ein gegensatzloses Leben gleichfalls als krankhaft und als „eine ins Geistige zurückgezogene Kindlichkeit“ auffaßt, wobei er nur bedauert, daß nicht ein Dostojewsky in der Nähe dieses „interessanten décadent“ gelebt habe, um den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden und zu schildern. Jetzt ist uns der Typus des Erlösers nur in einer starken Entstellung erhalten, und es klafft ein unlösbarer Widerspruch zwischen dem „Berg-, See- und Wiesenprediger, dessen Erscheinung wie ein Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden anmutet“, und

---

[1]) Ebd. 259.
[2]) Ebd. 261.
[3]) Ebd. 265.

jenem Fanatiker des Angriffs, dem Theologen- und Priester-Todfeind, der seine Verneinung der „Guten und Gerechten“, der „Hierarchie der Gesellschaft“, nicht deren Verderbnis, sondern deren Kaste, mit dem Tode gebüßt hat. Auch Nietzsche gibt sich keine Mühe, diesen Widerspruch zu lösen. Entgegen seiner Auffassung Jesu als des Angreifers und Verneiners des jüdischen Priestertums, behauptet er, daß erst die erste christliche Gemeinde, als sie einen richtenden, hadernden, zürnenden, bösartig spitzfindigen Theologen nötig hatte gegen Theologen, sich ihren Gott nach ihrem Bedürfnisse geschaffen und ihn in den Propheten, Messias, zukünftigen Richter, Morallehrer u. s. w. umgedeutet habe.

Schon die ersten Jünger haben den Typus des Erlösers vergröbert. Sie haben ein ganz in Symbolen und Unfaßlichkeiten schwimmendes Sein in die eigene Kruditát übersetzt, und die ganze Geschichte des Christentums ist die Geschichte des schrittweise immer gröberen Mißverstehens eines ursprünglichen Symbolismus. Dabei ist jene Religion immer mehr vulgarisiert, barbarischer und kranker geworden, über je breitere und rohere Massen sie sich ausgebreitet hat, so daß ihr Glaube jetzt selbst so krank, so niedrig und gemein ist, als die Bedürfnisse krank, niedrig und gemein waren, die mit ihm befriedigt werden sollten. Vor allem richtet sich dieser Vorwurf Nietzsches gegen Paulus, dessen Erlösungsmetaphysik ihm, dem Gegner aller Metaphysik, ebenso wie den modernen metaphysikscheren liberalen Theologen, natürlich aufs tiefste antipathisch ist. Alle jene priesterlichen Begriffe nämlich, die Jesus selbst bereits abgeschafft haben soll, die Begriffe einer Schuld, eines Gerichts, einer Wiederkunft, die Lehre vom Tode als Opfertod, von der Auferstehung u. s. w., Paulus hat sie „mit rabbinerhafter Frechheit“ wieder ins Leben gerufen; noch einmal hat dieser „Dysangelist“ mit dem Priesterinstinkte des Juden die jüdische Geschichte umgefälscht, um sie als Vorgeschichte für seine Tat erscheinen zu lassen, und dadurch mit dem „Logiker-Cynismus des Rabbiners“ das Christentum bis in den Grund verdorben. Das Allerschlimmste in dieser Beziehung aber hat sich Paulus mit seiner unverschämten Lehre von der Personalunsterblichkeit geleistet, die er als Lohn gelehrt hat. Denn diese Lehre zerstört nicht bloß

die Vernunft und die Natur im Instinkte, sie nimmt dem Leben überhaupt das Schwergewicht, indem sie dieses ins Jenseits verlegt, sie vernichtet damit alles, was lebenfördernd, was zukunftverbürgend in den Instinkten ist. „Daß jeder als „unsterbliche Seele" mit jedem gleichen Rang hat, daß in der Gesamtheit aller Wesen das „Heil" jedes Einzelnen eine ewige Wichtigkeit in Anspruch nehmen darf, daß kleine Mucker und Dreiviertels-Verrückte sich einbilden dürfen, daß um ihretwillen die Gesetze der Natur beständig durchbrochen werden, — eine solche Steigerung jeder Art Selbstsucht ins Unendliche, ins Unverschämte kann man nicht mit genug Verachtung brandmarken. Und doch verdankt das Christentum dieser erbarmungswürdigen Schmeichelei vor der Personaleitelkeit seinen Sieg, — gerade alles Mißratene, Aufständischgesinnte, Schlechtweggekommene, den ganzen Auswurf und Abhub der Menschheit hat es damit zu sich überredet. Das „Heil der Seele" — auf deutsch: „die Welt dreht sich um mich". . . Das Gift der Lehre „gleiche Rechte für alle" — das Christentum hat es am grundsätzlichsten ausgesät; das Christentum hat jedem Ehrfurchts- und Distanzgefühl zwischen Mensch und Mensch, d. h. der Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachstum der Kultur, einen Todkrieg aus den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkte gemacht, es hat aus dem Ressentiment der Massen sich seine Hauptwaffe geschmiedet gegen uns, gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden, gegen unser Glück auf Erden. Die Unsterblichkeit jedem Petrus und Paulus zugestanden, war bisher das größte, das bösartigste Attentat auf die vornehme Menschlichkeit. Das Christentum ist ein Aufstand alles am Boden Kriechenden gegen das, was Höhe hat: das Evangelium der „Niedrigen" macht niedrig." [1])

Diesem Charakter des Christentums entsprechen die sog. „heiligen" Bücher desselben, die Evangelien. Schon in der „Genealogie der Moral" hatte Nietzsche über seine Stellung zu diesen Büchern keinen Zweifel gelassen und das neue Testament das „überschätzteste Schriftwerk" genannt. „Das alte Testament — ja, das ist ganz etwas anderes: alle Achtung vor dem

[1]) Ebd. 272 f.

alten Testament! In ihm finde ich große Menschen, eine heroische Landschaft und etwas vom Allerseltensten auf Erden, die unvergleichliche Naivetät des starken Herzens; mehr noch, ich finde ein Volk. Im neuen dagegen lauter kleine Sektenwirtschaft, lauter Rokoko der Seele, lauter Verschnörkeltes, Winkliges, Wunderliches, lauter Konventikelluft, nicht zu vergessen einen gelegentlichen Hauch bukolischer Süßlichkeit, welcher der Epoche (und der römischen Provinz) angehört und nicht sowohl jüdisch als hellenistisch ist. Demut und Wichtigtuerei dicht nebeneinander; eine Geschwätzigkeit des Gefühls, die fast betäubt; Leidenschaftlichkeit, keine Leidenschaft; peinliches Gebärdenspiel; hier hat ersichtlich jede gute Erziehung gefehlt. Wie darf man von seinen kleinen Untugenden so viel Wesens machen, wie es diese frommen Männlein tun! Kein Hahn kräht danach, geschweige denn Gott. Zuletzt wollen sie gar noch „die Krone des ewigen Lebens“ haben, alle diese kleinen Leute der Provinz: wozu doch? wofür doch? man kann die Unbescheidenheit nicht weiter treiben. Ein unsterblicher Petrus, wer hielte den aus! Und dieses beständige Auf-Du-und-Du mit Gott des schlechtesten Geschmacks! Diese jüdische, nicht bloß jüdische Zudringlichkeit gegen Gott mit Maul und Tatze!“ [1])

Dieselbe Stimmung gegen das neue Testament, nur womöglich noch verschärft, zeigt auch der „Antichrist“. Nietzsche gibt eine Anzahl von „Proben“ aus den Evangelien, um die in ihnen vertretene Moral als „Tschandala-Moral“ zu charakterisieren, die mit ihrem naiven unverblümten Egoismus und Eudämonismus allerdings schwer mit der gewöhnlichen Behauptung in Einklang zu bringen sind, daß im Christentume die höchste Stufe der Moral erreicht sei. „Ich habe,“ fährt er alsdann fort, „vergebens im neuen Testamente auch nur nach Einem sympathischen Zuge ausgespäht; nichts ist darin, was frei, gütig, offenherzig, rechtschaffen wäre. Die Instinkte der Reinlichkeit fehlen. Es gibt nur schlechte Instinkte im neuen Testament, es gibt keinen Mut selbst zu diesen schlechten Instinkten. Alles ist Feigheit, alles ist Augenschließen, Selbst-

[1]) VII. 462 f.

betrug darin. Jedes Buch wird reinlich, wenn man eben das neue Testament gelesen hat."[1] „Jedes Wort im Munde eines „ersten Christen" ist eine Lüge, jede Handlung, die er tut, eine Instinkt-Falschheit, alle seine Werte, alle seine Ziele sind schädlich, aber wen er haßt, was er haßt, das hat Wert."[2]

Und nun gar erst die Nachkommen dieser ersten Christen, die Priester, die Kirche! Alle sind sie nur darauf bedacht, die Menschheit krank zu machen. Oder was ist die Kirche anderes, als das katholische Irrenhaus als letztes Ideal, die Erde überhaupt als Irrenhaus? Die Christen sind die Anarchisten der alten Welt. Das Christentum wirkt als Dynamit. „Das, was aere perennius dastand, das imperium romanum, die großartigste Organisationsform unter schwierigen Bedingungen, die bisher erreicht worden ist, im Vergleich zu der alles Vorher, alles Nachher Stückwerk, Stümperei, Dilettantismus ist, jene heiligen Anarchisten haben sich eine „Frömmigkeit" daraus gemacht, „die Welt", d. h. das imperium romanum, zu zerstören, bis kein Stein auf dem anderen blieb, bis selbst Germanen und andere Rüpel darüber Herr werden konnten." „Das Christentum war der Vampyr des imperium romanum, es hat die ungeheure Tat der Römer, den Boden für eine große Kultur zu gewinnen, die Zeit hat, über Nacht ungetan gemacht." Dies bewunderungswürdige Kunstwerk des großen Stils war fest genug, schlechte Kaiser auszuhalten, aber nicht fest genug gegen die korrupteste Art Korruption, gegen die Christen. „Die Muckerschleicherei, die Konventikelheimlichkeit, düstere Begriffe, wie Hölle, wie Opfer des Unschuldigen, wie unio mystica im Bluttrinken, vor allem das langsam aufgeschürte Feuer der Rache, der Tschandalarache — das wurde Herr über Rom."[3] Eine Art Raserei erfaßt Nietzsche im Gedanken des Unterganges der römischen Kultur. „Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst!" ruft er wie in Verzweiflung aus, „der ganze Sinn der antiken Welt umsonst! Wozu Griechen? wozu Römer? Die Vornehmheit des Instinkts, der Geschmack, die methodische Forschung, das Genie

[1]) Ebd. 279.
[2]) Ebd. 280.
[3]) Ebd. 304 ff.

der Organisation und Verwaltung, der Glaube, der Wille zur Menschenzukunft, das große Ja zu allen Dingen als imperium romanum sichtbar, für alle Sinne sichtbar, der große Stil nicht mehr bloß Kunst, sondern Realität, Wahrheit, Leben geworden... Und nicht durch ein Naturereignis über Nacht verschüttet! Nicht durch Germanen und andere Schwerfüßler niedergetreten! Sondern von listigen, heimlichen, unsichtbaren, blutarmen Vampyren zu Schanden gemacht! Nicht besiegt, nur ausgesogen! Die versteckte Rachsucht, der kleine Neid Herr geworden! Alles Erbärmliche, An-sich-leidende, Von-schlechten-Gefühlen-Heimgesuchte, die ganze Ghettowelt der Seele mit Einem Male obenauf!" [1])

Das Christentum hat uns um die Ernte der antiken Kultur gebracht. Aber die Deutschen haben Europa um die letzte große Kulturernte gebracht, die es heimzubringen gab, nämlich um diejenige der Renaissance! Denn diese war die Umwertung der christlichen Werte, sie war ein Versuch, die ursprünglichen vornehmen Werte wiederherzustellen. „Es gab nie eine grundsätzlichere, eine geradere, eine strenger in ganzer Front und auf das Zentrum los geführte Form des Angriffs! An der entscheidenden Stelle, im Sitz des Christentums selbst angreifen, hier die vornehmen Werte auf den Thron bringen, will sagen in die Instinkte, in die untersten Bedürfnisse und Begierden der daselbst Sitzenden hinein bringen"... Bei diesen Worten geht der Affekt mit Nietzsche durch. Seine Gefühlserregung steigert sich in dionysischer Weise zu einer visionären Phantasie der Weltgeschichte: „Ich sehe", ruft er aus, „eine Möglichkeit vor mir von einem vollkommen überirdischen Zauber und Farbenreiz: — es scheint mir, daß sie in allen Schaudern raffinierter Schönheit erglänzt, daß eine Kunst in ihr am Werke ist, so göttlich, so teufelsmäßig göttlich, daß man Jahrtausende umsonst nach einer zweiten solchen Möglichkeit durchsucht; ich sehe ein Schauspiel, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, daß alle Gottheiten des Olymps einen Anlaß zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten — Cesare Borgia als Papst... Versteht man mich? Wohlan,

[1]) Ebd. 307 f.

das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange —: damit wäre das Christentum abgeschafft! — Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance. Luther sah die Verderbnis des Papsttums, während gerade das Gegenteil mit Händen zu greifen war: die alte Verderbnis, das peccatum originale, das Christentum saß nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes! Sondern das Leben! Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das große Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen! Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an. Die Renaissance — ein Ereignis ohne Sinn, ein ewiges Umsonst. Ah diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben! Es sind," so schließt Nietzsche, diese Gefühlsaufwallung, „es sind meine Feinde, ich bekenne es, diese Deutschen: ich verachte in ihnen jede Art von Begriffs- und Wertunsauberkeit, von Feigheit, von jedem rechtschaffenen Ja und Nein. Sie haben seit einem Jahrtausend beinahe alles verfilzt und verwirrt, woran sie mit ihren Fingern rührten, sie haben alle Halbheiten, Dreiachtelsheiten auf dem Gewissen, an denen Europa krank ist, sie haben auch die unsauberste Art Christentum, die es gibt, die unheilbarste, die unwiderlegbarste, den Protestantismus auf dem Gewissen. Wenn man nicht fertig wird mit dem Christentum, die Deutschen werden daran schuld sein." [1])

Natürlich ist jene ganze historische Möglichkeit, von welcher Nietzsche redet, nur das Wahngebilde eines Geisteskranken. Man kann sich an der Geschichte nicht ärger vergreifen, als es Nietzsche in seiner Phantasie eines Cesare Borgia als Papst getan hat. Denn erstens hatte Cesare niemals Aussicht, Papst zu werden, war auch bereits vier Jahre tot, als Luther nach Rom kam, sodann empörte sich Luther auch garnicht in Rom, sondern zehn Jahre später in Wittenberg, und zwar nicht gegen die Renaissance, sondern gegen die Mißbräuche der römischen Kirche, und endlich hat es so viele miserable Päpste gegeben, unter denen das Christentum nicht zu Grunde gegangen ist,

[1]) Ebd. 310 ff.

daß es auch wohl noch einen Cesare Borgia als Papst ausgehalten haben würde. Möbius hat gezeigt, wie die ganze sonderbare Stelle bei Nietzsche entstanden ist, nämlich aus einer Korrumpierung zweier Sätze in Jakob Burckhardts „Kultur der Renaissance". Hier heißt es auf Seite 115: „Wenn irgend Einer, so hätte Cesare Borgia den Kirchenstaat säkularisiert" und auf Seite 128: „Jene größte Gefahr aber, die Säkularisation, vollends diejenige von innen heraus, durch die Päpste und ihre Nepoten selber, war für Jahrhunderte beseitigt durch die deutsche Reformation." Nietzsche hat sich der beiden Stellen offenbar nur mehr unklar erinnert und daraus seinen Panegyrikus auf Cesare Borgia als Papst gemacht.

Aber hiermit noch nicht zufrieden, sammelt er nun alle seine Kraft zu einem letzten verzweifelten Angriff gegen das Christentum und spricht über dieses mit erhobener Stimme ein vernichtendes Verdammungsurteil: „Ich verurteile das Christentum, ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat. Sie ist mir die höchste aller denkbaren Korruptionen, sie hat den Willen zur letzten auch nur möglichen Korruption gehabt. Die christliche Kirche ließ nichts mit ihrer Verderbnis unberührt, sie hat aus jedem Wert einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelenniedertracht gemacht. Man wage es noch, mir von ihren humanitären Segnungen zu reden! Irgend einen Notstand abschaffen ging wider ihre tiefste Nützlichkeit, sie lebte von Notständen, sie schuf Notstände, um sich zu verewigen. Der Parasitismus als einzige Praxis der Kirche; mit ihrem Bleichsuchts-, ihrem „Heiligkeits"-Ideale jedes Blut, jede Liebe, jede Hoffnung zum Leben austrinkend; das Jenseits als Wille zur Verneinung jeder Realität; das Kreuz als Erkennungszeichen für die unterirdischste Verschwörung, die es je gegeben hat, — gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgeratenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele, gegen das Leben selbst. Diese ewige Anklage des Christentums will ich an alle Wände schreiben, wo es nur Wände gibt, — ich habe Buchstaben, um auch Blinde sehend zu machen ... Ich heiße das Christentum den Einen großen Fluch, die Eine große innerlichste Verdorbenheit, den Einen

großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist, — ich heiße es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit.“ [1]) —

Was soll man nun zu diesem Antichristen sagen? Ihn einfach als einen Geisteskranken bei Seite schieben, geht, wie gesagt, nicht an, so viel Krankhaftes, Überreiztes und Undiskutierbares dies letzte Werk Nietzsches auch offenbar enthält. Denn, wie schon bemerkt würde, stellt dasselbe in der Gedankenwelt Nietzsches nur eine ganz folgerichtige Konsequenz dar, und wenn man die vorhergegangenen Werke Nietzsches der Beachtung für würdig hält, so kann man auch am „Antichrist“ nicht vorübergehen. So haben sich denn auch besonders die Theologen beeilt, zu diesem Werke Stellung zu nehmen, und ihr schwerstes Geschütz gegenüber Nietzsches Angriff gegen das Christentum aufgefahren. Diesen zurückzuschlagen, dazu gehört offenbar auch keine große Kunst. Wenn die Kritik eines Gegenstandes nur insofern einen wissenschaftlichen Wert besitzt, als sie immanent ist, d. h. den Gegenstand an seinem eigenen Maßstabe mißt und ihn von innen heraus aus seinen Prinzipien zu widerlegen sucht, so ist Nietzsches Kritik des Christentums keine wissenschaftliche; denn sie legt an diese Religion einen Maßstab an, der ganz außerhalb der Sphäre der letzteren liegt, und bekämpft sie von einem Standpunkte aus, der keinerlei Berührungspunkte mit dem Christentum hat, so daß der Angreifer und der Angegriffene auf einem ganz verschiedenen Boden stehen und folglich die Schläge des ersteren eigentlich in die Luft geführt werden.

Nietzsche kritisiert das Christentum in der Voraussetzung, daß der Wille zur Macht der Wertmaßstab aller Dinge sei, und er verwirft das Christentum, weil es, an diesem Maßstabe gemessen, sich als lebensfeindlich und unvornehm ausweise. Die Christen können sich jedoch demgegenüber mit Recht darauf berufen, daß weder die Berechtigung jenes Maßstabes von Nietzsche irgendwie bewiesen sei, noch daß derselbe überhaupt ein Maßstab sein könne, weil die Vernunft, der doch schließlich allein die Entscheidung in einer solchen Frage zusteht, eine

---

[1]) Ebd. 312 ff.

bloße sinn- und zwecklose Machterhöhung, wie Nietzsche sie erstrebt, als Ideal nicht anzuerkennen vermöge und das von Nietzsche verherrlichte Leben rein als solches absolut wertlos sei, wenn nicht als Mittel für die Verwirklichung vernünftiger Zwecke.

Eine immanente Kritik des Christentums wäre es gewesen, wenn Nietzsche gezeigt hätte, wie diese Religion den unumgänglichsten Forderungen des religiösen Bewußtseins nicht gemäß und in sich selbst widersprechend sei. Da er jedoch jede Religion überhaupt verwirft und gar keinen Willen zeigt, sich in die Denkweise eines religiösen Menschen hineinzuversetzen, so bleibt seine ganze Kritik rein negativ und transcendent und rührt in ihren Hauptgesichtspunkten überhaupt nicht an den eigentlichen Kern der christlichen Frage. Dabei ist noch die Tatsache ganz außer acht gelassen, daß Nietzsche von seinem rein willkürlich gewählten und unbewiesenen Standpunkte aus die Geschichte der christlichen Religion sich ebenso willkürlich zurecht legt und dieser gegenüber seine eigenen Grundsätze nicht berücksichtigt. Kein Mensch hat so entschieden, wie Nietzsche, die Tatsache betont, daß es für die Güte eines Glaubens nicht auf seine objektive, sondern bloß auf seine subjektive Wahrheit ankommt, oder, wie es im „Antichrist" heißt, daß „die starke Hoffnung ein viel größeres Stimulans des Lebens ist, als irgend ein einzelnes wirklich eintretendes Glück". Wie kann er es aber dann dem Christentum als ein Verbrechen gegen das Leben vorwerfen, daß es die Personalunsterblichkeit und ein transcendentes Glück nach dem Tode lehrt, da er doch nicht leugnen kann, daß die Hoffnung auf ein solches für viele ein entschiedenes Stimulans des Lebens ist?

Man kann hiernach mit leichter Mühe jeden einzelnen Satz des „Antichrist" widerlegen, dem Verfasser des Werkes Mangel an historischem Sinn, Mißverständnis, Übertreibung, Verdrehung der Tatsachen u. s. w. nachweisen und sich dabei dem beruhigenden Glauben hingeben, daß auch dieser Ausfall gegen das Christentum schließlich nur auf den Angreifer selbst zurückfällt. Hat man dabei noch sich und seinem Publikum eingeredet, daß Nietzsches „Antichrist" tatsächlich der „furchtbarste Angriff" sei, den das Christentum jüngst zu bestehen gehabt habe,

so erscheint nach der Abwehr dieses Angriffs jene Religion nur wieder in um so hellerer Glorie zu erstrahlen.

Trotzdem befindet sich unleugbar die Theologie gegenüber Nietzsches Anklagen in einer peinlichen Lage, und die Empfindung hiervon hat auch sicher dazu mitgewirkt, daß die Aufregung über den „Antichrist“ auf theologischer Seite noch immer nicht zur Ruhe kommen will. Es kann nämlich wohl kein Zweifel sein, daß Nietzsche mit seinen Einwänden gegen das Christentum im Grunde doch an Dinge gerührt hat, die tatsächlich zu den bedenklichen in jener Religion gehören, und gegen die es eigentlich keine Widerlegung gibt. Dabei mögen die Erwägungen vom naturalistischen Gesichtspunkte aus ganz aus dem Spiele bleiben, das nämlich das Christentum wirklich, wie Nietzsche ihm vorwirft, durch seine ethischen Grundsätze der natürlichen Auslese unter den Menschen und damit den züchterischen Absichten der Natur entgegenarbeitet:[1]) die heteronome Moral des Christentums trotz prinzipiellen Strebens nach Autonomie, wie sie aus der unklaren

---

[1]) „Das Christentum“, sagt in dieser Beziehung auch der Anthropologe und Rassentheoretiker Heinrich Driesmans in seiner Schrift über „Rasse und Milieu“ (1903), „als der Ausdruck höchster, veredeltster, seelisch-geistiger Kultur, ist in seiner Mildherzigkeit und seinem Mitleid mit aller Kreatur der Todfeind der natürlichen Entwickelung, des naturgesetzlichen Verlaufs der Dinge. Alles Schwache, Kranke, Hilflose zu hegen, zu pflegen und am Leben zu erhalten, sich solchermaßen aufzuopfern und aufzureiben im Dienste der „hilfsbedürftigen“ Menschheit, wie es die christliche Lehre fordert, und wie es oberste sittliche Pflicht der modernen Kulturmenschheit geworden ist — das heißt, anthropologisch gesprochen, nichts mehr und nichts weniger, als der Naturordnung in den Arm fallen und ihre Zwecke der Höherzüchtung der Menschheit durch Ausmerzung alles Schwächlichen und Wurmstichigen vereiteln. Ein so hohes, erstrebenswertes Ideal diese christliche Pflicht im ethischen Sinne auch darstellt, so verhängnisvoll ist sie für die moderne Kulturmenschheit geworden. Denn die Herunterzüchtung derselben ins Dünnere, Dürftigere, Ohnkräftige, in die allgemeine Dekadenz, ist der unterschiedslosen Erhaltung und Kultivierung alles Lebenden bis herab zum verkrüppelten und hinvegetierenden Siechtum zu verdanken. Die unbedenkliche Kreuzung mit ihren schwachen und hinfälligen Elementen hat den gesunden und kräftigen Teil der Kulturmenschheit in gewissem Grade entkräftet und in einen schwächlichen Typus hineingetrieben.“ (115 ff.)

Stellung zum jüdischen Gesetze hervorgeht und vor allem das Lehrgebäude des Paulus so widerspruchsvoll und unhaltbar erscheinen läßt, die eudämonistische Begründung der Sittlichkeit, die wohl vertuscht, aber nicht aus der Welt geschafft werden kann, der persönliche Gott mit seiner Konsequenz einer dualistischen Weltanschauung, eines magischen Einflusses Gottes auf die Welt durch Wunder, einer Fremderlösung anstatt einer Selbsterlösung des Menschen — das sind Dinge, die weder mit einer geläuterten religiösen Auffassung noch auch mit der Wissenschaft wirklich in Einklang zu bringen, und die doch zu tief im Wesen des Christentums begründet sind, um ohne Preisgabe des letzteren selbst beseitigt werden zu können.

Auch das Christentum identifiziert, ebenso wie Nietzsche, um der persönlichen Unsterblichkeit willen das Ich unmittelbar mit dem Selbst oder der Seele des Menschen und faßt demnach die letztere ihrem Wesen nach als eine ichliche (persönliche) auf. Wenn aber das Ich das Selbst als solches ist, ist es dann nicht in der Tat widersinnig, vom Ich Selbstlosigkeit bezw. von der Persönlichkeit die Hingabe des eigenen Ich zu verlangen? Man verschließe sich doch nicht dagegen, daß von dieser Auffassung des menschlichen Selbst aus Nietzsches Individualismus, rein logisch angesehen, genau die gleiche Berechtigung hat, wie der christliche Altruismus, nur mit dem Unterschiede, daß jener die Konsequenz des Gedankens für sich hat, während das Christentum sowohl die Logik, wie die Natur des Menschen gegen sich hat.[1])

Aber nicht bloß aus dem Gesichtspunkte des Lebens überhaupt, sondern auch aus demjenigen des Kulturlebens, worauf es Nietzsche vor allem ankommt, erscheinen seine Einwände nur zu berechtigt.

Das Christentum will eine Weltreligion, d. h. für alle Menschen gleich gültig, sein, und es gehört zu seiner Größe, den Begriff einer solchen zum ersten Male klar erfaßt zu haben, es will ein inneres Band um alle Völker und Rassen schlingen,

---

[1]) Vgl. mein Werk: „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik" (1897).

es will die gesamte Menschheit in den einheitlichen Dom seiner Gottesverehrung sammeln. Allein der Gott, den das Christentum den Menschen bietet, ist nicht das allumfassende alleine Wesen, zu dem alle Menschen sich ausnahmslos ohne Preisgabe ihrer Individualität und berechtigten Sonderart bekennen können, sondern er ist der historisch beschränkte, mit Zufälligkeiten behaftete Gott des Judenvolkes, ein aus dem semitischen Rassengeist heraus geborenes Ideal, dem folglich auch alle Vorzüge und Nachteile dieses besonderen Geistes anhaften. Das Christentum ist eine theistische Religion: sein Gott ist der persönliche Gott einer bestimmten Stufe des religiösen Bewußtseins, die schon darum nicht die höchste sein kann, weil Persönlichkeit und göttliche Absolutheit einander widersprechen und ihr prinzipieller Dualismus von Gott und Welt der Vernunft nicht bloß, sondern auch dem religiösen Bewußtsein widerstreitet. Dadurch mutet das Christentum allen Individuen, Völkern und Rassen zu, auch ihre eigene natürliche Sonderart auf dem Altare des semitischen Rassengeistes hinzuopfern, dessen Ausdruck der Theismus ist.

Nun weist aber Nietzsche mit Recht darauf hin, wie ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, seinen eigenen Gott besitzt, in dem es die Bedingungen verehrt, wodurch es selber obenauf ist. Von einem Volke verlangen, daß es seinen eigenen spezifischen Rassengott zu Gunsten des persönlichen Gottes einer fremden Rasse und ihres metaphysischen Dualismus aufgibt, das heißt mithin nichts anderes als dies Volk seiner Eigenart berauben, es daran hindern, in seinem Gottesideale sich seiner eigenen Vorzüge bewußt zu werden, und sein Wesen einem langsamen Verkümmerungsprozesse überliefern, da die Religion, als Moment der Kultur, im Grunde nichts anderes ist als der Wesensausdruck selbst eines Volkes oder einer Rasse. Ist es mithin, wie Nietzsche betont, im Sinne der Kultur, daß jede Rasse ihr Sonderwesen zum Ausdruck bringt und ihrem spezifischen Selbst gemäß sich auslebt, so erweist sich eine Religion insofern in der Tat als lebens- bezw. als kulturfeindlich, als sie das Selbst einer bestimmten Rasse durch dasjenige einer anderen zu unterdrücken und womöglich ganz auszulöschen anstrebt, wie

dies tatsächlich das Christentum mit seinem semitischen Theismus tut. Nicht darin also, daß es Weltreligion zu sein beansprucht und als solche das gemeinsame Selbst der Menschheit auf einen einheitlichen und allgemeingültigen Ausdruck zu bringen sucht, beruht der wesentliche Mangel des Christentums in kultureller Hinsicht, sondern darin, daß es das Selbst der Menschheit oder den gemeinsamen Grund des Wesens aller Menschen mit dem Selbste der semitischen Rasse bezw. des jüdischen Volkes verwechselt, daß es mit andern Worten den Begriff des Selbst nicht tief genug faßt und dadurch, daß es den verschiedenen Völkern und Rassen den semitischen Rassengott aufzudrängen strebt, die Eigenart der Menschen vernichtet.

Von dem germanischen Stamme der arischen Rasse wenigstens ist sicher, daß er unter der christlichen Infektion mit semitischer Geistesart schwer gelitten hat. Jene Infektion hat diesen Stamm daran gehindert, die verheißungsvollen Ansätze zu einer seinem eigenen Wesen gemäßen Religion ausreifen zu lassen, und die Menschheit um den Besitz einer der tiefsinnigsten, originellsten und großartigsten Religionen gebracht, an welcher jener Stamm einen geistigen Stützpunkt für seine Bestrebungen besessen haben würde. Sie hat die innere Zerrissenheit des Germanentums zu einer dauernden gemacht, das letztere damit in seinem Kern geschwächt und seine Kraft gebrochen. Sie hat es dahin gebracht, daß die Germanen noch heute keine ihrem Wesen entsprechende Religion besitzen und sich seit einem Jahrtausend in unfruchtbarem, die besten Kräfte aufzehrendem und nutzlos verpuffendem Ringen mit der Ausscheidung und Assimilierung der ihrem eigenen Geiste widersprechenden semitisch-christlichen Ideen erschöpfen. Denn man täusche sich nicht darüber, daß die Geschichte des Christentums bei den germanischen Völkerschaften die Geschichte einer beständigen offenen oder geheimen Auflehnung gegen die fremdrassigen Elemente darstellt, daß mit dem Erwachen des germanischen Selbstbewußtseins in der Mystik und Scholastik der Kampf gegen den christlichen Semitismus beginnt und immer neue ketzerische Regungen zu Tage fördert, welche die Kirche vergeblich zu unterdrücken strebt, und daß die gesamte germanische Spekulation bis auf Hegel, Schopen-

hauer und Hartmann mit ihrer instinktiven Hinneigung zum Pantheismus im tiefsten Grunde antichristlich ist. Hier liegt das Berechtigte von Nietzsches Kritik des Christengottes, wenn er gegen diesen einwendet, daß er Jude geblieben und, statt die ewige Verklärung des Lebens zu sein, zum Widerspruche desselben abgeartet sei. Hier liegt auch das Berechtigte von Nietzsches Ausdruck „Monotonotheismus"; denn der Theismus zielt tatsächlich dahin, allen Rassen und Völkern den gleichen monotonen Stempel des semitischen Rassengeistes aufzuprägen, sie ihrer Eigenart und damit ihrer Kraft zu berauben. Wenn Nietzsche es den Rassen des nördlichen Europa zum Vorwurfe macht, mit diesem semitischen Gotte nicht fertig geworden zu sein, so hat er tatsächlich nicht so unrecht, darin ein Zeichen von Schwäche und Instinkterkrankung zu erblicken, wie es letzten Endes sich nur daraus erklärt, daß die eigene religiöse Weltanschauung der Germanen noch zu wenig in sich gefestigt und ausgebildet war, als ihnen das Christentum im imponierenden Gewande der antiken Kultur den semitischen Theismus aufdrängte.[1])

---

[1]) Es ist ein Hauptverdienst Houston Stewart Chamberlains, in seinen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts" die Dürftigkeit und religiöse Unzulänglichkeit des semitischen Rassengottes immer wieder betont und der spekulativen Armseligkeit dieses Gottesbegriffes gegenüber auf den so viel tieferen Wert und reicheren philosophischen und religiösen Gehalt der ursprünglichen arisch-germanischen Gottesauffassung hingewiesen zu haben. Auch Chamberlain findet, daß unsere ganze germanische Kultur an dem Mangel einer „wahren", d. h. unserem Wesen entsprechenden, Religion „kranke", und meint, wenn nicht beizeiten Hilfe komme, so müsse unser Stamm zu Grunde gehen. „Den in unseren eigenen Herzen sprudelnden Quell haben wir verstopft und uns abhängig gemacht von dem spärlichen, brackigen Wasser, das die Wüstenbeduinen aus ihren Brunnen ziehen. Keine Menschen der Welt sind so bettelarm an echter Religion, wie die Semiten und wie speziell ihre Halbbrüder, die Juden; und wir, die wir auserkoren waren, die tiefste und erhabenste religiöse Weltanschauung als Licht und Leben und atmende Luft unserer gesamten Kultur zu entwickeln, wir haben uns mit eigenen Händen die Lebensader unterbunden und hinken als verkrüppelte Judenknechte hinter Jahves Bundeslade her!" (a. a. O. I. 18). Wir haben, wie auch Chamberlain im Vorworte zur 4. Auflage seines Werkes meint, durchaus keine Veranlassung, uns für den persönlichen Gott der semitischen Rasse und ihren „Monotonotheismus" zu ereifern. Wie weit jedoch die meisten heute von

Daß gegenwärtig zum mindesten die germanischen Völkerschaften in Europa an Instinkterkrankung infolge der Infektion durch eine ihrem Wesen nicht gemäße, ihnen äußerlich aufgedrängte religiöse Weltanschauung leiden, das kann nicht wohl bezweifelt werden.

Romanen und Kelten, die selbst, wie Gobineau, Chamberlain und Driesmans gezeigt haben, mit semitischem Blute stark durchsetzt sind, und was an germanischen Bestandteilen mit dem romanisch-keltischen Wesen unmittelbar blutsverwandt ist, haben in der katholischen Form des Christentums sich dieses nach ihrer Rasseneigentümlichkeit zurechtgelegt und darin eine ihnen einigermaßen konforme Religion gefunden. Die übrigen Germanen jedoch, die sich von jener Blutsbeimischung verhältnismäßig rein erhalten haben, die eigentlichen Träger der reformatorischen Bewegung, sind im Protestantismus nicht zu einer ihnen adäquaten Gestalt der Religion gelangt, ohne doch auf Grund der historischen Entwickelung im stande zu sein, das semitische Joch des Christentums abzuwerfen. (Vgl. Nietzsche VII. 73 f.) Infolgedessen haben sie dem Ansturme des romanisch-keltischen Katholizismus keine gleichwertige religiöse Weltanschauung entgegenzustellen und sind sie der Gefahr ausgesetzt, der fremdrassigen Umklammerung zu erliegen. Nun sind aber die germanischen Protestanten in den letzten Jahrhunderten die Hauptträger der Kultur gewesen. Ein Unterliegen derselben gegenüber den Keltoromanen würde folglich einen unersetzlichen Verlust für die Kultur bedeuten. Was man „Kulturkampf“ nennt, ist im tiefsten Grunde ein Rassenkampf — darüber darf man sich keiner Täuschung hingeben (vgl. H. Driesmans: „Das Keltentum in der europäischen Blutmischung“ (1900) 223 f.). Ist es aber nicht in der Tat ein Zeichen von Instinkterkrankung, daß er von den meisten gar nicht als solcher empfunden wird und unsere Politiker sowohl, wie unser in Philisterei versunkenes

---

dieser Einsicht noch entfernt sind, zeigt die Aufregung, welche die Frage des Monotheismus infolge der Babel-Bibelvorträge hervorgebracht hat, und die Art, mit welcher selbst ein Gelehrter, wie Delitzsch, für die Vorzüglichkeit und Unübertrefflichkeit des semitischen Jahve eintritt. Vgl. Chamberlain: „Dilettantismus, Rasse, Monotheismus, Rom“ (1903).

liberales Bürgertum vor nichts mehr Angst hat, als vor einer Erneuerung des Kulturkampfes?

Das Christentum ist ferner seinem Wesen nach an die Anerkennung gewisser historischer oder angeblich historischer Tatsachen gebunden. Mit diesen aber vermag das religiöse Bewußtsein der Menschheit um so weniger fertig zu werden, je stärker sich gleichzeitig das wissenschaftliche Bewußtsein regt und auf eine Übereinstimmung zwischen beiden verschiedenen Provinzen des in sich einheitlichen menschlichen Bewußtseins hindrängt. Schon bei Gelegenheit von Nietzsches zweiter unzeitgemäßen Betrachtung „Über den Nutzen und Nachteil der Historie“ wurde hervorgehoben, wie gefährlich die Hereinziehung historischer Fakta in die religiöse Weltanschauung ist, da es doch gerade der Zweck der Religion ist, den Menschen über die Unruhe der Zeitlichkeit und damit auch des zufälligen historischen Werdens hinauszuheben. Wenn daher Nietzsches Protest gegen die Historie irgend eine Berechtigung hatte, so hatte sie es auf dem Gebiete des religiösens Lebens. Denn die Verpflichtung des Menschen auf angebliche oder wirkliche historische Fakta unterbindet naturgemäß sein freies vernünftiges Denken, macht die Geschichte und damit das relativ Unlogische zur Herrin über seine Vernunft und schwächt und unterdrückt seine eigensten Instinkte, indem sie die Menschen zwingt, anstatt in sich selbst zu gehen und hier das bestimmende Wesen für ihre religiöse Vorstellungswelt zu finden, sich vor der nackten Brutalität der sog. historischen Tatsächlichkeit zu beugen. Die Geschichte, als religiöses Prinzip, verwickelt den Menschen notwendig in einen unlösbaren Konflikt zwischen seiner Vernunft und seinem religiösen Glauben, sie zwingt ihn, entweder der Vernunft zu folgen und irreligiös zu sein, wie die Aufklärung, oder aber religiös zu sein auf Kosten der Vernunft, bezw. sich selbst etwas vorzumachen; sie macht die Menschen unehrlich und vergiftet die Reinheit ihrer ursprünglichen Instinkte. Unter dem Einflusse einer historisch und rassenhaft bedingten Religion, wie das Christentum dies tatsächlich ist trotz seines Anspruchs auf universale und absolute Bedeutung, ist ein großer Teil der europäischen Menschheit zur Unredlichkeit bezw. zur Irreligiosität verdammt, ist unsere gesamte moderne Kultur bis ins Mark ver-

logen und verbogen worden, und der Einzelne sich selbst dermaßen abhanden gekommen, daß der Mangel an „intellektueller Rechtschaffenheit“ in dieser Beziehung heute geradezu erschreckend ist.

Das Äußere des modernen Menschen hat unter solchen Umständen tatsächlich aufgehört, der wahre Ausdruck seiner eigensten inneren Gesinnung zu sein. Wir bewegen uns heute in einem beständigen Widerspruche zwischen unserm eigentlichen Selbste und der Art, wie wir dieses zur Erscheinung bringen, und dieser Widerspruch, der vom religiösen Gebiete aus auch auf alle übrigen Gebiete hinübergreift, frißt an unserm Marke, macht uns décadent, lähmt alle Freudigkeit unserer Unternehmungen auf geistigem Gebiete, bricht ihren Erfolgen von vornherein die Spitze ab und ist schuld daran, daß wir tatsächlich, wie Nietzsche behauptet, noch gar keine wirkliche Kultur besitzen. Denn auch die Kunst ist nicht ein unmittelbarer Ausdruck unseres Wesens, wie dies z. B. in Hellas der Fall war, und wie es die Bedingung einer echten Kultur ist; sie nimmt in unserem Leben eine exzentrische Stellung ein und dient als Mittel der beiläufigen Ergötzung und des Luxus. Wo sie aber wirklich einmal aus der Tiefe unseres eigenen germanischen Wesens selbst emporblüht und dies durch ihren tief innerlichen religiösen Geist bekundet, wie in Wagners „Ring des Nibelungen“, da wird sie von der großen Menge doch nicht so empfunden, bezw. behält sie für diese etwas Fremdartiges, so daß selbst ein Wagner sich genötigt sieht, um dem Verständnisse seiner entgermanisierten Zeitgenossen nachzuhelfen, sich in das ganz andersartige christliche Gewand zu hüllen und damit für den oberflächlichen Blick den Anschein hervorruft, als sei auch er von unserem eigentlichen Wesen abgefallen (vgl. oben S. 188 ff). „Ich weiß nicht aus noch ein“, läßt Nietzsche den modernen Menschen rufen, „ich bin alles, was nicht aus noch ein weiß.“ An dieser Modernität sind wir krank, am faulen Frieden, am feigen Kompromiß, an der ganzen tugendhaften Unsauberkeit des modernen Ja und Nein“.[1]) Das Christentum hat als religiöses Erziehungsmittel der germanischen Barbaren-

[1]) Ebd. 217.

stämme sich ein unschätzbares Verdienst um eine zukünftige europäische Kultur erworben. Von dem Momente an jedoch, wo jene zur geistigen Reife und Selbständigkeit erwacht sind, kann es infolge seiner rassenhaften und historischen Beschränktheit der Gewinnung einer solchen Kultur nur mehr hinderlich sein, wie dieses schon jetzt in dem klaffenden Widerspruche zwischen einer religiösen und der modernen wissenschaftlichen Weltanschauung immer deutlicher sich offenbart und mit jedem Tage mehr hervortritt.

So erklärt sich Nietzsches Haß gegen die Priester und Theologen, überhaupt gegen alles, was Theologenblut im Leibe hat. Denn der Theologe ist die unerläßliche Stütze und der notwendige Vertreter jeder Religion, die nicht unmittelbar im Wesen der Vernunft, im wahren Selbst des Menschen, sondern in der Zufälligkeit der Geschichte bezw. in dem Inhalte einer sog. Offenbarung wurzelt. Eben hiermit aber ist die Theologie welcher Religion auch immer ihrem Wesen nach der Vernunft und Wissenschaft im tiefsten Grunde entgegengesetzt. „Wer Theologenblut im Leibe hat," sagt Nietzsche, „steht von vornherein zu allen Dingen schief und unehrlich";[1]) daran ist jedenfalls so viel richtig, daß mit einer theistischen religiösen Weltanschauung keine Wissenschaft verträglich ist.

Und nun frage ich: sollte es wirklich bloß pathologisch sein, wenn Nietzsche bei seinem ausgeprägten Wahrheitsfanatismus im Anblicke dieser unserer ganzen durch Theologie verfälschten „Kultur" von Menschenverachtung heimgesucht wird? „Unsere Zeit ist *wissend*. Ich sehe mich um: es ist kein Wort von dem mehr übrig geblieben, was ehemals „Wahrheit" hieß, wir halten es nicht mehr aus, wenn ein Priester das Wort „Wahrheit" auch nur in den Mund nimmt. Selbst bei den bescheidensten Ansprüchen auf Rechtschaffenheit *muß* man heute wissen, daß ein Theologe, ein Priester, ein Papst mit jedem Satz, den er spricht, nicht nur irrt, sondern *lügt*, daß es ihm nicht freisteht, aus „Unschuld", aus „Unwissenheit" zu lügen. Alle Begriffe der Kirche sind erkannt als das, was sie sind, als die bösartigste Falschmünzerei, die es gibt, zum Zweck, die

---

[1]) Ebd. 224.

Natur, die Naturwerte zu entwerten; der Priester selbst ist erkannt als das, was er ist, als die gefährlichste Art Parasit, als die eigentliche Giftspinne des Lebens. Wir wissen, unser Gewissen weiß es heute, was überhaupt jene unheimlichen Erfindungen der Priester und der Kirche wert sind, wozu sie dienten, mit denen jener Zustand der Selbstschändung der Menschheit erreicht worden ist, der Ekel vor ihrem Anblick machen kann — die Begriffe „Jenseits", „jüngstes Gericht", „Unsterblichkeit der Seele", die „Seele" selbst; es sind Folterinstrumente, es sind Systeme von Grausamkeiten, vermöge deren der Priester Herr wurde, Herr blieb ... Jedermann weiß das: und trotzdem bleibt alles beim Alten. Wohin kam das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst, wenn unsere Staatsmänner sogar, eine sonst sehr unbefangene Art Mensch und Antichristen der Tat durch und durch, sich heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehen? Ein Fürst an der Spitze seiner Regimenter, prachtvoll als Ausdruck der Selbstsucht und Selbstüberhebung eines Volkes, — aber, ohne jede Scham sich als Christen bekennend! Wen verneint denn das Christentum? was heißt es Welt? Daß man Soldat, daß man Richter, daß man Patriot ist; daß man sich wehrt, daß man auf seine Ehre hält; daß man seinen Vorteil will; daß man stolz ist. Jede Praktik jedes Augenblicks, jeder Instinkt, jede zur Tat werdende Wertschätzung ist heute antichristlich: was für eine Mißgeburt von Falschheit muß der moderne Mensch sein, daß er sich trotzdem nicht schämt, Christ noch zu heißen!" [1])

[1]) Ebd. 264 f. Wie sehr das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Christentum und moderner Welt sich allmählich auch bei den Theologen selbst zu regen anfängt, das beweisen vielleicht nichts deutlicher als die in der letzten Zeit von dieser Seite so häufig unternommenen Bemühungen, die Politik, den Krieg und überhaupt den Militarismus der modernen Völker mit der christlichen Ethik in Übereinstimmung zu bringen, Bemühungen, die ihrer Natur nach genau so fruchtlos bleiben müssen, wie die Anstrengungen der Scholastiker, die historische Offenbarung vermittelst der Vernunft rechtfertigen zu wollen. Das Höchste was in dieser Hinsicht erreicht werden kann, ist der Nachweis, daß die christliche Ethik der Politik und dem Militarismus gegenüber sich indifferent verhält. Was bedeutet aber eine Religion für ein Volk, die nicht im stande ist, seine höchsten Kraftanstrengungen im Kampfe um die eigene

Man hat die Bemerkung gemacht, der maßlos leidenschaftliche Haß Nietzsches gegen das Christentum habe seinen Grund zum Teil darin, daß Nietzsche auch jetzt noch von jenem nicht völlig losgekommen sei und sich gegen das Christentum wie gegen einen inneren Feind wehre, ja, einige Theologen, wie Gallwitz in seiner Schrift über Nietzsche (1898) und auch Th. Ziegler halten es sogar nicht für unmöglich, daß Nietzsche bei Abfassung seines „Antichrist" vielleicht schon selbst auf dem Wege zu dem „großen Symbolisten" und eine „Umkippung ins Christliche" bei ihm im Anzuge war. Das scheint in der Tat sehr einleuchtend, wenn man sich erinnert, wie oft sich Nietzsche gerade gegen solche Gegner am leidenschaftlichsten wendet, mit denen er sich innerlich verbunden fühlt, und von denen er selbst wichtige Momente in seine eigene Gedankenwelt hereinzunehmen im Begriffe steht, man denke z. B. nur an sein Verhältnis zum Positivismus zur Zeit, als er äußerlich sich noch zu Schopenhauer bekannte, oder an seine Abneigung gegen die künstlerische Genialität und das Gefühl, als sein Intellektualismus bereits nahe daran war, in eine Verherrlichung des Gefühls und des blinden intelligenzlosen Willens umzuschlagen. Auch legen die vielfach anerkennenden Äußerungen Nietzsches über die Priester in seinen früheren Schriften, seine geheime Vorliebe für den römischen Katholizismus, sowie vor allem sein gelegentliches Kokettieren mit dem Jesuitenorden diesen Verdacht sehr

Selbständigkeit und Macht zu sanktionieren, und mit welchen Gefühlen muß derjenige, der hier nur sehen will, den Handlungen der Fürsten und Staaten zuschauen, die unter kirchlicher Assistierung das Heer und den Krieg mit dem Christentume in Beziehung setzen, man denke an Fahnenweihen, Rekrutenvereidigungen, Militärgottesdienste u. s. w.? Die alten Kulturvölker konnten das in die Schlacht ziehende Heer unter den Schutz der Volksgötter stellen, weil sie sich mit diesen in sittlicher Beziehung einig wußten, und konnten aus dem Gefühle der Einheit mit Gott die höchste sittliche Kraft im Kampfe schöpfen. Ob die modernen christlichen Völker dies noch mit gutem Gewissen tun können, ohne den Kautschukbegriff des Christlichen bis in sein Gegenteil zu überspannen, und welche Rolle die Politik der sog. „christlichen" Staaten Europas unter christlichem Gesichtspunkte spielt, danach darf man überhaupt nicht fragen. Der Umstand, daß dies in der Regel wirklich nicht geschieht, beweist am schlagendsten die innerliche Beziehungslosigkeit zwischen Christentum und moderner Menschheit.

nahe. Hat doch Nietzsches eigenes Ideal einer herrschenden Aristokratie, deren Mitglieder unter einander zu blindem Gehorsam verpflichtet sind, während sie nach außen hin den rücksichtslosesten und skrupellosesten Willen zur Macht betätigen und auch die Religion nur als Mittel zur Machterweiterung benutzen, eine frappante Ähnlichkeit mit jenem Orden selbst, und sind doch auch die Aristokraten Nietzsches mit den Jesuiten in ihrem Ziele der Weltherrschaft einig.

Trotzdem bedarf es einer solchen Annahme, wie der erwähnten, nicht, um die Leidenschaftlichkeit der Polemik Nietzsches zu erklären, sondern es reicht hierzu sein ausgeprägter Wahrheitssinn, der sich von dem Widerspruche zwischen Christentum und moderner Welt aufs tiefste angewidert fühlte, sowie der pathologische Zustand Nietzsches bei Abfassung seines „Antichrist“ völlig aus, wennschon sein Haß gegen das Christentum immerhin durch den Umstand gesteigert sein mag, daß Nietzsche, als Abkömmling einer Familie, deren Mitglieder fast sämtlich Prediger waren, einen Rest von Christlichkeit nicht ganz los werden konnte. Dafür spricht nicht bloß sein Versuch einer Ehrenrettung Jesu, sondern auch die Art, wie er seine Angriffe gegen die christliche Religion in die Welt gleichsam hinausschreit, um die Stimme seiner christlichen Erbschaft zu übertäuben. Wohl vollzieht sich die philosophische Entwickelung Nietzsches sprunghaft und in Antithesen, so daß man aus diesem Grunde recht wohl an eine Hinwendung zum Christentum nach seiner radikalen Verneinung desselben denken könnte. Indessen liegt doch allen diesen verschiedenen Entwickelungsstufen das Streben nach der Freiheit des eigenen Selbst zu Grunde, die sich nur gemäß der jeweils in ihm überwiegend hervortretenden psychischen Faktoren verschieden darstellt. Ein Hinübertreten auf den Standpunkt des Christentums dagegen würde eine grundsätzliche Verneinung der Voraussetzung seiner gesamten Philosophie bedeutet haben, und darf folglich doch nicht mit dem gleichen Maßstabe, wie die übrigen Umkippungen Nietzsches, gemessen werden. Soviel darf als sicher angesehen werden: wenn Nietzsche eine solche Umkippung vollzogen haben würde, so hätte er bei seinen Grundsätzen nur katholisch werden und in den Jesuitenorden eintreten können. Ob wir

unter solchen Umständen nicht froh sein dürfen, daß der hereinbrechende Wahnsinn ihn rechtzeitig hiervor bewahrt hat, diese Frage mag sich der Leser selbst beantworten. Jedenfalls haben die protestantischen Theologen gar keinen Grund, sich über jene Möglichkeit zu freuen, ja, daraus wohl gar einen neuen Beweis für die „Unverwüstlichkeit“ und „sieghafte Beschaffenheit“ des Christentums herzuleiten.

e) Die letzten Niederschriften. Der Ausbruch der Krankheit.

Im Dezember des Jahres 1888 entstand die Schrift „Nietzsche contra Wagner“. Wir haben dieselbe gleichfalls schon früher kennen gelernt. Sie war im Grunde kein neues Werk, sondern nur aus älteren Aphorismen zusammengestellt, die zum Teil bis auf das Jahr 1877 („Vermischte Meinungen und Sprüche“) zurückgehen. Nur das kurze Vorwort ist neu. Hier bezeichnet Nietzsche seine Schrift als einen Essai für Psychologen, aber nicht für Deutsche und fügt hinzu: „Ich habe meine Leser überall, in Wien, in St. Petersburg, in Kopenhagen und Stockholm, in Paris, in New-York — ich habe sie nicht in Europas Flachland, Deutschland“. Charakteristisch ist auch der Schlußsatz, in welchem Nietzsche die Italiener, als Glieder des Dreibundes, vor der „mésalliance“ mit dem „Reiche“ warnt.[1]) —

[1]) Es ist angesichts dieser wahrhaft grotesken Deutschenverachtung Nietzsches nicht uninteressant, sich daran zu erinnern, daß Nietzsche ursprünglich polnischer Abstammung war und daß in jenem Verhalten vielleicht uralte polnische Rasseninstinkte bei ihm zum Durchbruch gelangten. Nietzsche macht einmal darauf aufmerksam, daß in den niederen Gehirnschichten oftmals die Residuen vergangener Entwickelungsstufen der Menschen aufbewahrt seien. Fast ist man versucht, diese Bemerkung auf ihn selbst anzuwenden und sich wesentliche Züge seiner letzten Weltanschauung und Persönlichkeit aus solchen Residuen zu erklären. Solange Nietzsche normal war, d. h. das Großhirnbewußtsein bei ihm die Herrschaft über die niederen Gehirnteile ausübte, war Nietzsche ein guter Deutscher, indem die Einflüsse seiner germanischen Abstammung mütterlicherseits in seiner Seele das Übergewicht hatten. Mit dem Fortschritte der Krankheit dagegen und der durch sie bewirkten Entfesselung seines an die niederen Hirnteile gebundenen Trieb- und Willenslebens kommt der „Schlachziz Nietzky“ immer deutlicher zum Vorschein. Damit entwickelt sich bei ihm eine immer entschiedenere Gegnerschaft gegen

In demselben Jahre 1888 verfaßte Nietzsche ferner die sog. „Dionysusdithyramben". Ihrem Inhalte nach gehören zwar einige von ihnen schon einer früheren Zeit an und weisen

---

alles Deutsche, gegen das „Reich", gegen England, ja, gegen alles Germanische überhaupt, das ihm mit Unvornehmheit, Plumpheit und geistiger Beschränktheit gleichbedeutend erscheint, wohingegen er bewundernd nach Frankreich und den Romanen hinschielt, seinen Stil nach französischen Mustern bildet und stolz darauf ist, es den Franzosen an Witz, Geistreichtum und blendender Rhetorik gleichzutun. Das erinnert durchaus an den Typus des von der eigenen Scholle vertriebenen polnischen Aristokraten. Wie dieser, wird Nietzsche heimatlos, wurzellos, unstät, ein Kosmopolit, ein „guter Europäer", ohne daß er es doch zugleich lassen kann, im stillen für das große Rußland und dessen slavische Vetterschaft zu schwärmen. Wie dieser, zeigt er trotz seiner eigenen atheistischen und skeptischen Gesinnung eine Hinneigung zum römischen Katholizismus und imponiert ihm der Jesuitenorden als Werkzeug des Machtwillens. Wie dieser, ist er nicht bloß ein entschiedener Pöbelverächter, sondern zugleich ein durch und durch unruhiger und umstürzlerischer Geist, der sich nichts daraus macht, zur Befriedigung seiner egoistischen Machtbegier ganz Europa in Aufruhr zu versetzen, sich an dem Gedanken eines unumschränkten Herrentums berauscht und skrupellos die Brandfackel der Revolution entzündet. Damit hängt die wahrhaft „slavische Grausamkeit und Wildheit" zusammen, womit Nietzsche gegen seine Feinde wütet und sein Ideal des Übermenschen zu verwirklichen strebt. „Wie seine Vorfahren die Knute über ihren polnischen Leibeigenen zu schwingen gewohnt waren, so läßt er die Geißel seines Geistes auf dem Rücken alles niederen, verkrüppelten, zerbrochenen, halb- und halben Menschentums tanzen, welches auf den höheren Lebensgebieten „die Luft verdirbt" — so läßt er sie auf die deutschen gelehrten Halbgeister und Kompilatoren, die „Totengräber" und „Wiederkäuer" des Geistes niederfallen mit einer wollüstigen Grausamkeit, deren nur ein Slave fähig ist" (H. Driesmans: „Die Wahlverwandtschaft der deutschen Blutmischung" 1901. 183).

Betrachtet man Nietzsches Philosophie unter diesem Gesichtspunkte, dann erscheint ihr grundwesentlicher Freiheitsdrang geradezu als eine Äußerung seiner ursprünglichen slavischen Natur, die gleichsam in atavistischer Weise durch die erworbene germanische Oberfläche seines Geistes hindurchschlägt, und die Einkehr Nietzsches in sein eigentliches wahres Selbst stellt sich dar als eine Rückkehr des Philosophen zu der rassenhaften Grundlage seiner Persönlichkeit. Das sarmatische Herrentum in ihm tut den Firnis der westeuropäischen Zivilisation von sich ab, der sein Wesen bisher vor den Blicken der Welt verborgen hat, und erklärt sich selbst in der ungezügelten Freiheit seines Machtwillens für den höchsten erstrebenswerten Zustand des Daseins. Von hier aus fällt ein neues Licht auch auf Nietzsches Verhältnis zu Wagner. Es ist die gleichzeitige germanische Natur in ihm, die ihn zu

auf den vierten Teil des Zarathustra zurück. Hier steht Nietzsche als Dichter auf der Höhe, freilich nur in einzelnen Versen, während die Dithyramben an anderen Stellen einen durchaus krankhaften Eindruck machen und die schönsten dichterischen Klänge oft grell und unheimlich durch plötzlich dazwischenfahrende Dissonanzen zerrissen werden. Wundersame Ahnungen eines nahen Verhängnisses spielen in einzelne dieser freien Rhythmen herein und erfüllen den Dichter mit einer Stimmung, die aus Grauen und Heiterkeit in seltsamster Weise zusammengemischt ist, z. B. in den Versen „Die Sonne sinkt“:

„Nicht lange durstest du noch,
verbranntes Herz!
Verheißung ist in der Luft,
aus unbekannten Mündern bläst mich's an,
— die große Kühle kommt . . .“

Noch einmal fühlt sich Nietzsche kurz vor seinem Untergange von unsagbarem Glücksgefühl, als dem Vorboten der nahen Krankheit, durchschauert:

„Heiterkeit, güldene, komm!
du, des Todes
heimlichster süßester Vorgenuß!
— Lief ich zu rasch meines Wegs?
Jetzt erst, wo der Fuß müde ward,
holt dein Blick mich noch ein,
holt dein Glück mich noch ein.

Rings nur Welle und Spiel.
Was je schwer war,
sank in blaue Vergessenheit,
müßig steht nun mein Kahn.

---

diesem hinzieht und die sich mit schwärmerischer Anhänglichkeit, wie, als fürchte sie, von einem heimlich lauernden Feinde überwältigt zu werden, an ihn, als den Repräsentanten des deutschen Geistes, anklammert. Daß es letzten Endes ein Kampf rassenhaft bedingter Instinkte ist, die hierbei in seiner Seele mit einander um die Herrschaft ringen, das macht sein Verhältnis zu Wagner zu einem so schmerzlichen und zugleich so widerspruchsvollen. Seine Lostrennung von Wagner bedeutet zugleich den Sieg seiner slavischen über seine deutsche Natur: damit ist Nietzsche erst wahrhaft zu sich „selbst“ gekommen, aber um den Preis des Opfers seines „besseren“ Wesens.

Sturm und Fahrt — wie verlernt' er das!
Wunsch und Hoffen ertrank,
glatt liegt Seele und Meer.

Siebente Einsamkeit!
Nie empfand ich
näher mir süße Sicherheit,
wärmer der Sonne Blick.
— Glüht nicht das Eis meiner Gipfel noch?
Silbern, leicht, ein Fisch,
schwimmt nun mein Nachen hinaus."

Deutlicher noch erklingt die gleiche Stimmung aus den Versen „Von der Armut des Reichsten". Zu Beginne derselben läßt Nietzsche wieder die Klage über seine Einsamkeit und Verlassenheit erschallen:

„Zehn Jahre dahin —,
kein Tropfen erreichte mich,
kein feuchter Wind, kein Tau der Liebe
— ein regenloses Land ..."

Aber dann heißt es auf einmal:

„— Still!
Eine Wahrheit wandelt über mir
einer Wolke gleich, —
mit unsichtbaren Blitzen trifft sie mich.
Auf breiten langsamen Treppen
steigt ihr Glück zu mir:
komm, komm, geliebte Wahrheit!

Still!
Meine Wahrheit ist's! —
Aus zögernden Augen,
aus sammtenen Schaudern
trifft mich ihr Blick,
lieblich, bös, ein Mädchenblick ...
Sie erriet meines Glückes Grund,
sie erriet mich — ha! was sinnt sie aus? —
Purpurn lauert ein Drache
im Abgrunde dieses Mädchenblicks.

— Still! Meine Wahrheit redet! —
Wehe dir, Zarathustra!"
— — — — — — — —

Du möchtest schenken, wegschenken deinen Überfluß,
aber du selber bist der Überflüssigste!
Sei klug, du Reicher!
Verschenke dich selber erst, oh Zarathustra!"

Für die durch uns vertretene Auffassung von Nietzsches Philosophie am interessantesten sind die „Zwischen Raubvögeln" überschriebenen Verse. Sie zeigen ein plötzlich aufflackerndes Bewußtsein Nietzsches davon, worin eigentlich das Verfehlte seiner ganzen Weltanschauung beruht, daß er nämlich, auf der Suche nach seinem wahren Selbst oder dem eigentlichen Grunde seines Wesens, anstatt in den vorbewußten Grund seines Bewußtseins hinabzusteigen, der allen Individuen gemeinsam ist, sich irrtümlicherweise in sein empirisches Ich eingebohrt hat und daß er nun infolgedessen unfähig ist, aus diesem Gefängnis wieder herauszukommen und den Rückweg zu den übrigen Individuen zu finden:

„Ein Kranker nun,
der an Schlangengift krank ist (nämlich am Egoismus,
dem Gift der Schlange im Paradiese);
Ein Gefangener nun,
der das härteste Los zog:
im eigenen Schachte
gebückt arbeitend, (wegen der Enge des Ich)
in dich selber eingehöhlt,
dich selber angrabend,
— — — — — — —
von dir überlastet,
ein Wissender!
ein Selbsterkenner!
der weise Zarathustra! . . .

Du suchtest die schwerste Last
da fandest du dich —,
du wirfst dich nicht ab von dir . . .
— — — — — — — — — —
Oh Zarathustra! . . .
Selbstkenner! . . .
Selbsthenker! . . ." —

Was Nietzsche im Jahre 1888 vor allem beschäftigte, das war jedoch der „Wille zur Macht", wovon allen übrigen genannten Schriften dieses Jahres, der „Fall Wagner" sowohl,

wie „die Götzendämmerung“ und der „Antichrist“, nur Bestandteile waren, die Nietzsche für sich gesondert herausgab. Wir sahen schon, daß es sein Hauptwerk werden sollte. Mit übermenschlicher Kraft raffte sich Nietzsche hier zu einer letzten gewaltigen Leistung auf, die alle seine bisherigen Werke in den Schatten stellen sollte:

„Einmal noch! noch einmal“,

so dachte er mit dem Hölderlinschen Empedokles,

„Soll mir's lebendig werden und ich will's.
Fluch oder Segen! Täusche nur die Kraft,
Demütiger, dir nimmer aus dem Busen!
Weit will ich's um mich machen, tagen soll's
Von eigner Flamme mir, du sollst
Zufrieden werden, armer Geist,
Gefangener, frei, groß und reich
In eigner Welt dich fühlen —“

Plan auf Plan wurde zu diesem Zwecke von Nietzsche entworfen, um die aufgezeichneten Gedanken darin einordnen zu können, immer neue Gruppierungen wurden versucht, und wenn man die Vergeblichkeit aller dieser Bemühungen überschaut, die Fülle seiner Ideen in ein allumspannendes Schema einzuordnen und einen inneren Zusammenhang zwischen seinen Gedanken herzustellen, so kann man nicht umhin, Möbius recht zu geben, daß auch dieses etwas Pathologisches hat. Die Ordnung und logisch-folgerichtige Entwickelung seiner Gedanken ist niemals Nietzsches Stärke gewesen. Wohl wurde die aphoristische Darlegung seiner Gedanken, wie wir gesehen haben, ihm durch die sprungweise und intermittierende Art seines Philosophierens infolge seiner Krankheit aufgenötigt. Indessen kann man sich doch dem Eindrucke nicht entziehen, daß auch bereits die ersten Schriften Nietzsches im Grunde aphoristisch sind und damit auf eine prinzipielle Eigentümlichkeit in Nietzsches Denken, auf eine Unfähigkeit des Philosophen zu zusammenfassender und geordneter Auswickelung seiner Ideen hindeuten. Diese Unfähigkeit zu organischer Gestaltung mußte ihm offenbar selbst am meisten zu schaffen machen, als er endlich bewußtermaßen daran ging, seine aphoristische Ausdrucksform zu überwinden und seine Gedanken zu einem einheitlichen systematischen

Ganzen zusammenzufassen, d. h. bei der Abfassung des „Willens zur Macht“. Fast alle Tage, schrieb er im Mai 1888 an Georg Brandes, sei es ihm jetzt für etwa zwei Stunden möglich, seine Gesamtkonzeption zu übersehen. Nietzsche war also hierzu für gewöhnlich nicht imstande, und doch wollte er ein Systematiker sein und dachte er, im „Willen zur Macht“ sein Hauptwerk zu schaffen! So war es denn eine für ihn unlösbare Aufgabe, woran er sich mit jenem Werke abarbeitete, und man kann ruhig sagen, daß Nietzsche mit ihr nicht hätte zustande kommen können, auch wenn nicht der Eintritt der Katastrophe ihn an der Fortsetzung seiner Arbeit verhindert hätte.

Was uns jetzt von Nietzsches Hauptwerk vorliegt und im Jahre 1901 als XV. Band seiner Nachgelassenen Werke veröffentlicht worden ist, läßt nicht darauf schließen, daß wir mit dem Nichtzustandekommen des „Willens zur Macht“ viel verloren haben. Nietzsche hatte schon längst etwas eigentlich Neues nicht mehr zu sagen. Die alten wohlbekannten Gedanken aber, die den Hauptinhalt des Werkes ausmachen, sind dadurch nicht wahrer und überzeugender geworden, daß Nietzsche sie hier noch einmal zum so und so vielten Male wieder vorbringt. Es ist ein aufgewärmtes Gericht, höchstens hier und dort durch einen Überguß von stark gewürzter Sauce pikant gemacht — wenn man dahinter gekommen ist, erlischt das Interesse, falls es nicht schon vorher in diesem Wuste ungeordneter, formell zum Teil noch gar nicht ausgereifter und inhaltlich meist höchst anfechtbarer und unfruchtbarer Gedanken stecken geblieben ist. —

Im Spätherbst des Jahres 1888 schrieb Nietzsche seine Biographie unter dem Titel „Ecce homo“. Sie ist noch unveröffentlicht und soll auch später nur für einen engeren Kreis gedruckt werden. Das läßt jedenfalls tief blicken. Einzelne Bruchstücke der Biographie sind von Frau Förster in ihre eigene Lebensdarstellung ihres Bruders hineingenommen. Sie zeigen durchaus den durch die Krankheit forcierten Stil der letzten Jahre Nietzsches. Das Ganze soll aber sehr cynisch sein und nach der eigenen Angabe von Nietzsches Schwester einen gereizten und krankhaften Charakter tragen. Die Kapitelüberschriften heißen: warum ich so weise bin, warum ich so gute Bücher schreibe, warum ich ein Verhängnis bin u. s. w. —

Auch die Briefe Nietzsches aus jener Zeit wurden immer wunderlicher. In einem Briefe an seinen Freund v. Seydlitz vom 17. August 1886 heißt es: „Hast du bemerkt, daß ich die „kleinsten aller möglichen“ Ohren habe? Vielleicht auch die schläuesten. . .“ [1]) An den Musiker Carl Fuchs schrieb er am 14. Dezember 1887: „Ich bin, fast ohne den Willen dazu, aber gemäß einer unerbittlichen Notwendigkeit, gerade mitten darin, mit Mensch und Ding bei mir abzurechnen und mein ganzes „Bisher“ ad acta zu legen. Fast alles, was ich jetzt tue, ist ein Strichdrunterziehn. Die Vehemenz der inneren Schwingungen war erschrecklich die letzten Jahre hindurch; nunmehr wo ich zu einer neuen und höheren Form übergehen muß, brauche ich zu allererst eine neue Entfremdung, eine noch höhere Entpersönlichung. Wie alt ich eigentlich schon bin? Ich weiß es nicht; ebensowenig, wie jung ich noch sein werde.“ [2]) Ähnlich an Deußen am 3. Januar 1888: „Mein ganzes „Bisher“ bröckelt von mir ab; und wenn ich zusammenrechne, was ich in den letzten zwei Jahren überhaupt getan habe, so erscheint es mir jetzt immer als ein und dieselbe Arbeit: mich von meiner Vergangenheit zu isolieren, die Nabelschnur zwischen mir und ihr zu lösen. Die Vehemenz der inneren Schwingungen war ungeheuer.“ [3])

Dazwischen ertönen wieder die alten Klagen über Vereinsamung: „Ich bin jetzt allein, absurd allein,“ schrieb Nietzsche am 12. Februar 1888 an v. Seydlitz. „In meinem unerbittlichen und unterirdischen Kampfe gegen alles, was bisher von den Menschen verehrt und geliebt worden ist, ist unvermerkt aus mir selber etwas wie eine Höhle geworden — etwas Verborgenes, das man nicht mehr findet, selbst wenn man ausginge, es zu suchen. Aber man geht nicht darauf aus. . . Und unter uns gesagt, zu Dreien — es ist nicht unmöglich, daß ich der erste Philosoph des Zeitalters bin, ja, vielleicht noch ein wenig mehr, irgend etwas Entscheidendes und Verhängnisvolles, das zwischen zwei Jahrtausenden

---

[1]) Briefe I. 476.
[2]) Ebd. 486.
[3]) Ebd. 492 f.

steht ... Und jahrelang kein Labsal, kein Tropfen Menschlichkeit, nicht ein Hauch von Liebe —."[1]) Über den Mangel an Liebe, das Gefühl, allein zu sein, die allgemeine Undankbarkeit, selbst Schnödigkeit gegen ihn hatte Nietzsche sich zwei Tage vorher auch seiner Schwester gegenüber beklagt: „Warum fehlt mir jeder Zuspruch, jede tiefe Teilnahme, jede herzliche Verehrung? Meine Gesundheit hat sich unter der Gunst eines außerordentlich schönen Winters, guter Nahrung und starken Spazierengehens gut aufrecht erhalten. Nichts ist krank, nur die liebe Seele. Auch will ich nicht verschweigen, daß der Winter an geistigem Gewinn für meine Hauptsache sehr reich gewesen ist: also auch der Geist ist nicht krank, nichts ist krank, nur die liebe Seele."[2]) „Wie alles davon läuft!" heißt es in einem Briefe an Dr. Fuchs vom 14. April des Jahres, „Wie alles auseinander läuft! Wie still das Leben wird! Kein Mensch, der mich kennte, weit und breit. Meine Schwester in Südamerika. Briefe immer seltner. Und man ist noch nicht einmal alt!!!! Nur Philosoph! Nur abseits! Nur kompromittierend abseits!"[3])

In demselben Briefe teilt Nietzsche dem Adressaten mit, daß an der Kopenhagener Universität ein Cyklus von Vorlesungen über ihn unter dem Titel „Über den deutschen Philosophen Friedrich Nietzsche" von dem Privatdozenten Georg Brandes gehalten werde, zu welch letzterem Nietzsche kurz vorher in briefliche Beziehungen getreten war. Diese Briefe Nietzsches an Brandes gehören zu den interessantesten; sie sind aber fast sämtlich geschwollen vom Größenwahne. „Ich bilde mir ein," hatte er diesem neuen Verehrer am 12. Februar geschrieben, „den Deutschen die reichsten, erlebtesten und unabhängigsten Bücher gegeben zu haben, die sie überhaupt besitzen; ebenfalls selber für meine Person ein kapitales Ereignis in der Krisis der Werturteile zu sein."[4]) Unter dem Eindrucke der guten Nachrichten, die er von Brandes über die Auf-

---

[1]) Ebd. 495 f.

[2]) Möbius: a. a. O. 92.

[3]) Briefe I. 499.

[4]) Möbius: a. a. O. 92.

nahme und den Verlauf der Vorlesungen erhielt, fühlte sich Nietzsche wunderbar heiter gestimmt, nachdem er kurz vorher in Nizza einen sehr traurigen und düsteren Winter verlebt hatte. Er hatte damals seinen Wohnsitz in Turin aufgeschlagen und war entzückt über diese Stadt, „welche auch Gobineau so sehr geliebt hat", [1]) und machte die letzere unmittelbar für seine heitere Stimmung verantwortlich. „Diese Wochen in Turin," schrieb er am 4. Mai an Brandes, „sind mir besser geraten als irgendwelche Wochen seit Jahren, vor allem philosophischer. Ich bin so erleichtert, so erstärkt, so guter Laune — ich hänge den ernstesten Dingen einen kleinen Schwanz von Posse an (die Nachschriften seiner Pamphlete gegen Wagner). Woran hängt das alles? Sind es nicht die guten Nordwinde?" d. h. die guten Nachrichten über Brandes Nietzschevorlesungen. Und am 23. Mai: „Ich möchte Turin nicht verlassen, ohne Ihnen nochmals auszudrücken, wie vielen Anteil Sie an meinem ersten wohlgeratenen Frühling haben. Die Geschichte meiner Frühlinge, seit 15 Jahren zum mindesten, war nämlich eine Schauergeschichte, eine Fatalität von Décadence und Schwäche. Die Orte machten darin keinen Unterschied; es war, als ob kein Rezept, keine Diät, kein Klima den wesentlich depressiven Charakter dieser Zeit verändern könnten. Aber siehe da! Turin! Und die ersten guten Nachrichten, Ihre Nachrichten, verehrter Herr, aus denen mir bewiesen ward, daß ich lebe . . . Ich pflege nämlich mitunter zu vergessen, daß ich lebe." [2])

Von Turin aus begab sich Nietzsche gegen Ende Mai wieder nach Sils-Maria. Und wieder brach mit dem unbeständigen regnerischen Wetter die alte Schwermut und das alte Leiden über ihn herein. Am 24. Juli teilte er Dr. Fuchs mit, daß man ihm sein Wagnerpamphlet wegen Unleserlichkeit von der Druckerei zurückgeschickt habe und daß er sich bei seinen „zitternden Händen" auf Anraten des Lehrers im Orte der Soennecken-Rundschriftfedern bediene. Am 13. September berichtet Nietzsche dem Freiherrn v. Seydlitz über seinen „Fall Wagner", sowie die „Götzendämmerung" und bemerkt hier-

[1]) Henri Lichtenberger: „Die Philosophie Fr. Nietzsches" XLIII.
[2]) Möbius: a. a. O. 94f.

über: „Unter anderen wird den Deutschen darin dergestalt die Wahrheit gesagt, daß auch für mich Ehren und Handschreiben nur noch etwa von japanischen Majestäten zu gewärtigen sind (v. Seydlitz interessierte sich besonders für die japanische Kultur). Ich deute in aller Bescheidenheit an, daß der „Geist“, der sog. „deutsche Geist“ spazieren gegangen ist und irgendwo in der Sommerfrische wohnt — jedenfalls nicht im „Reich“ — eher schon in Sils-Maria . . .“ [1]) „Lies die Schrift einmal auch vom Standpunkte des Geschmacks und Stils,“ schrieb Nietzsche am 14. September über sein Wagnerpamphlet an Deußen: „So schreibt heute kein Mensch in Deutschland. Es würde eben so leicht sein, die Schrift ins Französische zu übersetzen, als schwer, fast unmöglich, sie ins Deutsche zu übersetzen.“ [2])

Und immer höher, immer erschreckender steigerte sich das Selbstgefühl Nietzsches. Er nannte seinen Zarathustra die Bibel der Menschheit; er wollte das Buch gleichzeitig in sieben Sprachen und in einer Million von Exemplaren über die ganze Erde verbreiten lassen. „Ich will die Menschheit zu Entschlüssen drängen,“ heißt es in einem Brief an Fräulein v. Meysenbug, „welche über die ganze menschliche Zukunft entscheiden, und es kann kommen, daß einmal ganze Jahrtausende auf meinen Namen ihre höchsten Gelübde tun.“ [3]) An Brandes aber schreibt er am 20. November: „Ich habe jetzt mit einem Cynismus, der welthistorisch werden wird, mich selbst erzählt. Das Buch heißt „Ecce homo“ und ist ein Attentat ohne die geringste Rücksicht auf den Gekreuzigten; es endet in Donnern und Wetterschlägen gegen alles, was christlich und christlich-infekt ist, bei denen Einem Sehen und Hören vergeht. Ich bin zuletzt der erste Psychologe des Christentums und kann, als alter Artillerist, der ich bin, schweres Geschütz vorfahren, von dem kein Gegner des Christentums auch nur die Existenz vermutet hat. Das Ganze ist ein Vorspiel der „Umwertung aller Werte“, des Werks, das fertig vor mir liegt: ich schwöre Ihnen zu, daß

---

1) Briefe I. 534.
2) Ebd. 535 f.
3) Möbius: a. a. O. 96.

wir in zwei Jahren die ganze Erde in Konvulsionen haben werden. Ich bin ein Verhängnis — Ihr Nietzsche, jetzt Untier.“ [1]) In derselben zuversichtlichen Stimmung beginnt auch ein Brief an Dr. Fuchs vom 11. Dezember: „Inzwischen steht und geht alles wunderbar; ich habe nie annähernd eine solche Zeit erlebt, wie von Anfang September bis heute. Die unerhörtesten Aufgaben, leicht wie ein Spiel; die Gesundheit, dem Wetter gleich, täglich mit unbändiger Helle und Festigkeit heraufkommend. Ich mag nicht erzählen, was alles fertig wurde: alles ist fertig.“ [2]) —

Ja, es war alles fertig. Nietzsche war am Ziele seiner Lebenswanderung angekommen. Er hatte sich selbst gesucht und den Kern seines Wesens im eigenen unmittelbaren Ich gefunden. Nun ihm auch das Ich nicht mehr genügte und er, wie er sich in einem seiner Briefe ausdrückte (vgl. oben), eine noch höhere Stufe der „Entpersönlichung“ anstrebte, brach der Wahnsinn über ihn herein; denn dieser, die gänzliche Bewußtlosigkeit, die völlige Auslöschung des Ich — das war nicht bloß die natürliche Konsequenz seines körperlichen Zustandes, sondern auch die logische Konsequenz einer Philosophie, welche den Intellekt verneinte und erst in dem vorbewußten Reich des Willens den Kern des eigenen Wesens nicht bloß begreifen, sondern auch unmittelbar erleben wollte. Metaphysische Denker und Mystiker haben das gleiche Ziel der Einkehr in das eigene Wesen im Untertauchen in den Ozean des absoluten Seins, in zeitweiligem Aufgehen in die Gottheit gefunden. Nietzsche, der ein metaphysisches Jenseits hinter der empirischen Realität des Ich nicht anerkannte, sondern hier nur das dumpfe chaotische Wogen und Gären des unbewußten Triebes gelten ließ, Nietzsche konnte, wenn er auch noch über das Ich hinausstrebte, nur in dem empirischen Zustande der geistigen Umnachtung die Erfüllung seiner Sehnsucht finden.

Damit war für ihn das höchste Ziel, sein Ideal der Selbstbefreiung, erreicht: Selbstbefreiung, nicht bloß als Befreiung des Selbst von allem ihm nicht unmittelbar zugehörigen Fremden,

---

[1]) Ebd.

[2]) Briefe I. 537.

sondern auch zugleich als Befreiung vom Selbst. Es war die reductio ad absurdum seines ganzen Strebens, in den letzten Grund seines Ichbewußtseins hinabzusteigen und das Jenseits desselben unmittelbar zu erleben; denn der Grund des Ichbewußtseins ist eben deshalb selbst — das Unbewußte. Ist dieses nichts Metaphysisches, Überbewußtes, so ist es eben die völlige Bewußtlosigkeit — der Wahnsinn: „Oh, Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuderstein, du Sternzertrümmerer! Dich selber warfst du so hoch, — aber jeder geworfene Stein — muß fallen! Verurteilt zu dir selber und zur eigenen Steinigung: oh, Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, — aber auf dich wird er zurückfallen.“ [1])

Nietzsche selbst hat dieses Ende lange vorher geahnt. In seinen mündlichen Gesprächen der letzten Jahre sowohl, wie in seinen schriftlichen Aufzeichnungen hat er diesen Ausgang vorherverkündigt und ihn für aufmerksame Leser angedeutet, am Ergreifendsten vielleicht zu Beginn des dritten Teils des Zarathustra: „Als nun Zarathustra so den Berg hinanstieg, gedachte er unterwegs des vielen einsamen Wanderns von Jugend an und wie viele Berge und Rücken und Gipfel er schon gestiegen sei. Ich bin ein Wanderer und ein Bergsteiger, sagte er zu seinem Herzen, ich liebe die Ebenen nicht, und es scheint, ich kann nicht lange still sitzen. Und was mir nun auch noch als Schicksal und Erlebnis komme, — ein Wandern wird darin sein und ein Bergsteigen: man erlebt endlich nur noch sich selber. Es kehrt nur zurück, es kommt mir endlich heim — mein eigen Selbst und was von ihm lange in der Fremde war und zerstreut unter alle Dinge und Zufälle. Und noch Eins weiß ich: ich stehe jetzt vor meinem letzten Gipfel und vor dem, was mir am längsten aufgespart war. Ach, meinen härtesten Weg muß ich hinan! Ach, ich begann meine einsamste Wanderung! Wer aber meiner Art ist, der entgeht einer solchen Stunde nicht, der Stunde die zu ihm redet: „Jetzo erst gehst du deinen Weg der Größe! Gipfel und Abgrund — das ist jetzt in Eins beschlossen! Nun ist deine letzte Zukunft worden, was bisher deine letzte Gefahr

[1]) VI. 229.

hieß! Das muß nun dein bester Mut sein, daß es hinter dir keinen Weg mehr gibt! Du gehst deinen Weg der Größe; hier soll dir keiner nachschleichen! Dein Fuß selber löschte hinter dir den Weg aus, und über ihm steht geschrieben: Unmöglichkeit. Und wenn dir nunmehr alle Leitern fehlen, so mußt du verstehen, noch auf deinen eigenen Kopf zu steigen: wie wolltest du anders aufwärts steigen? Du aber, oh, Zarathustra, wolltest aller Dinge Grund schauen und Hintergrund: so mußt du schon über dich selber steigen, — hinan, hinauf, bis du auch deine Sterne noch unter dir hast! Ja, hinab auf mich selber sehen und noch auf meine Sterne: das erst hieße mir mein Gipfel, das blieb mir noch zurück als mein letzter Gipfel! — Also sprach Zarathustra im Steigen zu sich mit harten Sprüchlein sein Herz tröstend: denn er war wund am Herzen, wie noch niemals zuvor. Und als er auf die Höhe des Bergrückens kam, siehe, da lag das andere Meer vor ihm ausgebreitet, und er stand still und schwieg lange. Die Nacht aber war kalt in dieser Höhe und klar und hellgestirnt. Ich erkenne mein Los, sagte er endlich mit Trauer. Wohlan! ich bin bereit. Eben begann meine letzte Einsamkeit. Ach, diese schwarze traurige See unter mir![1]) Ach, diese schwangere nächtliche Verdrossenheit! Ach, Schicksal und See! Zu euch muß ich nun hinabsteigen! Vor meinem höchsten Berge stehe ich und vor meiner längsten Wanderung: darum muß ich erst tiefer hinab, als ich jemals stieg: tiefer hinab in den Schmerz, als ich jemals stieg, bis hinein in seine schwärzeste Flut! So will es mein Schicksal: Wohlan, ich bin bereit. Woher kommen die höchsten Berge? so fragte ich einst. Da lernte ich, daß sie aus dem Meere kommen. Dies Zeugnis ist in ihr Gestein geschrieben und in die Wände ihrer Gipfel. Aus dem Tiefsten muß das Höchste zu seiner Höhe kommen." [2])

Indem er in die tiefste Tiefe seines Selbst, d. h. noch unter sein eigenes Selbstbewußtsein hinabsteigt, meint also Zarathustra-Nietzsche, damit erst zu seiner höchsten Höhe, zur völligen Freiheit auch noch von seinem Selbst, zum Leben in seiner

---

[1]) Das Symbol der Bewußtlosigkeit, des Wahnsinns!

[2]) VI. 223 ff.

eigentlichsten Gestalt, in der schrankenlosen Herrlichkeit seines wahren Wesens emporzusteigen. Es ist genau das Problem des Mystikers: durch die unmittelbare Vereinigung mit dem Grunde alles Lebens das höchste Leben zu erlangen. Aber was beim Mystiker während der Zeit seines Lebens nur etwas ideell Angestrebtes bleibt und jener erst nach dem Tode vollständig zu erreichen meint, das verwirklicht Nietzsche schon in diesem Leben und liefert damit den Beweis, daß der Widerspruch, sich des Unbewußten unmittelbar bewußt werden zu wollen, seine Verwirklichung eben nur im Wahnsinn findet.

Auf dieser vermeintlichen Höhe seines Daseins angelangt, fühlte Nietzsche sich jetzt als Dionysus, als Gott der schwellenden Naturkraft und des Lebenswillens. Was er früher als eine Möglichkeit hingestellt hatte, daß nämlich der ganze Gottesglaube überhaupt nur den Zweck habe, einem Menschen das Gefühl göttlicher Macht und Überlegenheit zu vermitteln, das war in ihm selbst jetzt zur Wirklichkeit geworden, aber freilich nur durch das Opfer seines Intellekts und in der Gestalt des vollendeten Größenwahnsinns. So war in der Tat die größte Höhe für Nietzsche zugleich die tiefste Tiefe, der Gipfel des Daseins und der Erkenntnis mit dem Abgrunde des Wahnsinns unmittelbar in Eins verschlungen. Als Repräsentant des absteigenden Lebens aber galt Nietzsche der Gekreuzigte. Daher kam es, daß in seinem Bewußtsein die Gestalt des Dionysus, der höchsten Lebensbejahung, mit derjenigen des Gekreuzigten, der tiefsten Lebensverneinung, verschmolz und Nietzsche-Dionysus in seinem Leiden sich gleichzeitig als den Gekreuzigten empfand. Repräsentieren doch Dionysus und Christus auch religionsgeschichtlich das gleiche Symbol, nur unter verschiedenen Lebensbedingungen angesehen. Auch Dionysus wird von seinen Feinden, den Titanen, gequält und zerstückelt, um durch die Vermittelung des Zeus in neuer verjüngter Gestalt wieder aufzuerstehen. Auch Christus ist der Herr des Lebens, der den Seinigen die Teilnahme an der ewigen Seligkeit vermittelt. —

Es war an einem der letzten Tage des Monats Dezember im Jahre 1888, als Nietzsche in Turin bei einem Spaziergange in der Nähe seiner Wohnung plötzlich, von einem Schlaganfall

getroffen, niederstürzte und unfähig war, sich wieder zu erheben. Er hatte in der letzten Zeit mannigfachen Ärger teils wirklicher, teils eingebildeter Natur gehabt und hatte, um sich zu betäuben, ungeheure Mengen Chlorals zu sich genommen. Dadurch hatte er, wie es scheint, die äußere Veranlassung zu dem Anfall gegeben. Sein Hauswirt fand ihn auf der Straße und brachte ihn mit großer Mühe in seine Wohnung. Hier lag er, so berichtet seine Schwester, zwei Tage lang, fast ohne sich zu rühren und ohne ein Wort zu sprechen, auf dem Sopha. „Als er aus diesem lethargischen Zustand erwachte, zeigten sich deutlich die Spuren geistiger Erregung und Verwirrung. Er sprach laut mit sich selbst, sang und spielte ungewöhnlich viel und laut, verlor den Begriff für den Wert des Geldes (bezahlte Kleinigkeiten mit 20 Franken und mehr) und beschrieb einige Blätter mit seltsamen Phantasien, in denen sich die Sage des Dionysus-Zagreus mit der Leidensgeschichte der Evangelien und den ihm zunächst stehenden Persönlichkeiten der Gegenwart vermischte: der von seinen Feinden zerrissene Gott wandelt neu erstanden an den Ufern des Po und sieht nun alles, was er jemals geliebt hat, seine Ideale, die Ideale der Gegenwart überhaupt, weit unter sich. Seine Freunde und Nächsten sind ihm zu Feinden geworden, die ihn zerrissen haben. Diese Blätter wenden sich gegen Richard Wagner, Schopenhauer, Bismarck, seine nächsten Freunde: Prof. Overbeck, Peter Gast, Frau Cosima, meinen Mann, meine Mutter und mich. Während dieser Zeit unterzeichnete er alle Briefe mit „Dionysus“ oder „der Gekreuzigte“. Einen solchen Brief hat Brandes veröffentlicht: „Unfrankiert. Ohne genauere Adresse, ohne Datum, mit sehr großen Buchstaben auf ein nach Kinderart mit Bleistift liniertes Stück Papier geschrieben. Poststempel: Turin, 4. Januar 1889. Dem Freunde Georg! Nachdem du mich entdeckt hast, war es kein Kunststück, mich zu finden: die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren ... Der Gekreuzigte.“ [1])

Auch Rohde, Burkhardt und Overbeck hatten bereits ähnliche Briefe und Zettel erhalten. Daraufhin machte sich Overbeck am 7. Januar auf die Reise nach Turin, und es

[1]) Möbius, a. a. O. 98.

gelang ihm unter großen Mühen und mit Zuhilfenahme gewaltiger Mengen von Schlafmitteln den Kranken nach Basel zu bringen und in die dortige Irrenanstalt abzuliefern.

Vom 10. bis zum 17. Januar blieb Nietzsche in der Anstalt. Dann kam er nach Jena zu Professor Binswanger und blieb hier bis zum 24. März 1890. Unter der ärztlichen Behandlung besserte sich sein Zustand zusehends. Nietzsche wurde ruhiger, zeigte wieder Interesse, ging spazieren, ja, las endlich sogar Zeitungen und neuere Litteratur und konnte mit besten Hoffnungen entlassen werden. Jetzt nahm ihn seine Mutter zu sich nach Naumburg. Die heftigen seelischen Erregungen hörten fast gänzlich auf, aber es war doch nicht zu verkennen, daß der geistige Verfall unaufhaltsam fortschritt. Als Deussen ihn zu Beginn der neunziger Jahre besuchte, erkannte Nietzsche ihn nicht und wurde überhaupt immer teilnahmsloser. Da saß er denn auf der sonnigen, weinumrankten Veranda des Hauses, in stilles Brüten versunken, häufig auch leise mit sich selber sprechend, und war für alles Andere um ihn unempfänglich. Wohl gab es hin und wieder Zeiten einer scheinbaren Besserung. Nietzsche begann alsdann wieder Interesse für seine Umgebung zu zeigen, freute sich über Musik und sprach einige Worte, aber dann trat fast jedesmal ein neuer Schlaganfall ein und machte alle Hoffnung auf Genesung zu Schanden. Nach dem Tode der Mutter im Jahre 1897 begab sich die Schwester mit dem Kranken nach Weimar und bezog daselbst ein hoch und frei gelegenes Haus mit schöner Aussicht. Hier ist Nietzsche am 25. August 1900 entschlafen. Das im gleichen Hause befindliche Nietzsche-Archiv aber sorgt unter der Leitung der Schwester dafür, daß die Werke des Philosophen in möglichst vollendeter Gestalt der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Von den geplanten 15 Bänden der Nietzscheausgabe sind bis jetzt Bd. I—VIII, welche die von Nietzsche selbst herausgegebenen Werke enthalten, sowie aus dem handschriftlichen Nachlaß Bd. XI, XII und XV veröffentlicht, während die Bände IX und X aus formellen Gründen aus dem Buchhandel wieder zurückgezogen worden sind.

Schlufs.

„O Geist,
Geist, der mich groß gemacht, du hast
Dir einen Helden, hast, alter Saturn,
Dir einen neuen Jupiter
Gezogen, einen schwächern nur und frechern.
Denn schmähen kann die böse Zunge dich nur.
Es ist vorbei! Verbirg dir's nicht! du hast
Es selbst verschuldet, armer Tantalus,
Das Heiligtum hast du geschändet, hast
Mit frechem Stolz den schönen Bund entzweit.
Elender! als die Genien der Welt
Voll Liebe sich in dir vergessen, dachtest du
An dich und wähntest, karger Tor, an dich
Die Geistigen verkauft, daß sie dir,
Die Himmlischen, wie blöde Knechte dienten."

Empedokles bei Hölderlin.

Betrachtet man, wie wir es getan haben, Nietzsches Schriften in ihrem genetischen Zusammenhange, so zeigt sich, daß wir es bei diesem Denker keineswegs bloß mit abrupten Einfällen, sondern im Grunde mit einem einzigen Gedanken zu tun haben, der sich im Verlaufe seiner Entwickelung nur immer reicher und bestimmter entfaltet. Dieser Gedanke aber ist das Wesen der Kultur. Die Frage nach dem Wesen und der Verwirklichung der Kultur fällt jedoch für Nietzsche aus dem Grunde zugleich mit der andern Frage nach dem Wesen und der Verwirklichung des eigenen Selbst zusammen, weil Nietzsche die Kultur mit Hegel als Befreiung und Verwirklichung des Selbst betrachtet.

In seiner ersten Wagner-Schopenhauerschen Periode bestimmt

Nietzsche das Selbst als künstlerische Genialität oder als künstlerisch produktiven Willen und legt den Nachdruck auf den objektiven Genius. In der zweiten positivistischen Periode erscheint ihm das Selbst als Verstandeskraft, und sein Interesse haftet wesentlich an der Befreiung des eigenen subjektiven Genius, den er insofern als freien Geist bestimmt. In der dritten Periode endlich, der Periode der Reife und Selbständigkeit, kehrt Nietzsche, bereichert mit den Grundgedanken seiner zweiten Periode, zur ersten zurück und faßt die Hauptgedanken beider zusammen zu einer Art positivistischer Metaphysik und Mystik. Hier erscheint das Selbst als blinder individueller Wille zur Macht; das Ziel dieses Willens aber oder der Genius ist objektiv der Übermensch, subjektiv dagegen Nietzsche selbst, und beide, der subjektive und objektive Genius der ersten Perioden, erscheinen in der idealisierten Wirklichkeit des Übermenschen Zarathustra-Nietzsche in Eins verschmolzen.

Nach Ansicht der ersten Periode Nietzsches ist Kultur die künstlerische Verklärung des Daseins, — das Reich des Genius. Nach Ansicht der zweiten Periode ist sie die Beherrschung der Wirklichkeit durch Verstand und Wissenschaft, — das Reich des Freigeistes. Nach Ansicht der dritten Periode endlich besteht sie in dem schrankenlosen Sichauswirken des individuellen Willens zur Macht — das Reich des Übermenschen: so aber ist sie überhaupt keine Kultur, sondern die Barbarei der rohen Herrschaft des Instinkts auf Erden vor Ausbildung der menschlichen Gesellschaft.

Damit bestätigt sich, was wir früher bereits gefunden haben: Nietzsche, der das Zukunftsbild einer neuen höheren Kultur entwerfen möchte, gerät im Verfolge seines Gedankens dahin, die Unkultur als das Ziel der menschheitlichen Entwickelung anzupreisen. Der Weg, auf den er die Menschheit weist, führt nicht vorwärts in eine bessere Zukunft, sondern rückwärts in die ursprüngliche Vergangenheit des menschlichen Geschlechtes, über welche gerade alle wirkliche Kultur hinausstrebt. Nicht Kultur, sondern Rückkehr zur Natur, das ist für Nietzsche, ebenso wie für Rousseau, das letzte Wort seiner Kultur-

philosophie, nur daß er die Natur nicht, wie der französische Apostel der Humanität, als friedliches Dahinvegetieren in holder Unbewußtheit, sondern als rücksichtslose Entfesselung und Betätigung der ursprünglichen menschlichen Instinkte auffaßt. Beide Denker gehen von der Erkenntnis der schädlichen Wirkungen aus, womit ein allzuhoch entwickeltes Bewußtsein, wie die Kultur ein solches leicht zur Folge hat, die ursprünglichen Instinkte bedroht; beide predigen sie demgegenüber den höheren Wert des Unbewußten. Aber während Rousseau das Unbewußte als die Unschuld eines unverbildeten Gemütes versteht, faßt Nietzsche dasselbe als den chaotischen Kampf um die Macht von seiten der blinden Naturtriebe vor aller Entwickelung des Bewußtseins auf. Damit aber enthüllt sich sein Übermensch als der absolute alogische Lebenswille Schopenhauers in seiner unbeschränkten Herrschaft über die Bewußtseinswelt, nur nicht als alleines, metaphysisches Weltwesen, sondern als individuelles menschliches Selbst gedacht.

Der letzte Grund, weshalb Nietzsche das Ziel der Kultur notwendig verfehlen mußte, liegt, wie gesagt, in seiner Auffassung des Selbst als individuellen blinden Willens und der Leugnung einer objektiven über die Individuen übergreifenden Vernunft. Wenn Kultur nichts ist als Entfaltung und Verwirklichung des Selbst und das Selbst nur der subjektive individuelle Wille ohne logische Bestimmtheit ist, dann freilich kann der höchste Begriff der Kultur nur in der schrankenlosen Freiheit des Willens zur Macht gefunden werden. Wenn die Vernunft keine objektive den Willen bestimmende Macht, sondern lediglich das Geschöpf und der Sklave des Willens ist, dann fällt mit der Leugnung eines objektiven Zwecks auch die Unterordnung der Einzelnen unter diesen Zweck, sowie die gemeinsame Arbeit im Dienste einer höheren übergreifenden Stufe der Individualität hinweg, und das rücksichtslose Sichdurchsetzen der einzelnen Individualität erscheint als das einzig berechtigte Verhalten. Wenn der Begriff des Selbst mit demjenigen des Lebens identifiziert und diesem Begriffe jeder andere untergeordnet wird, dann ist die Selbstverwirklichung die möglichste Entfesselung des Lebens, und Kultur ist dann nichts anderes als die Rück-

kehr in das Chaos einander bekämpfender und vernichtender Willensstrebungen.

In Wahrheit ist Kultur gerade die Überwindung der Natur, sofern die letztere dem Wesen des Geistes nicht gemäß ist: sie ist Emanzipation des Geistes von der Natur als einer unlogischen, der logischen Wesenheit des Geistes nicht entsprechenden, dagegen Rückkehr zur Natur als einer logischen, die trotz ihrer scheinbaren Gegensätzlichkeit zum Geiste im Grunde doch mit diesem Eines Wesens und, wie die Wissenschaft beweist, eine durch und durch vernünftige, von logischen Gesetzen durchwaltete ist. Nach Nietzsche jedoch ist Kultur umgekehrt Emanzipation des Geistes von der Natur als einer logischen, sofern er ihr alle Gesetzmäßigkeit abspricht und verlangt, durch die Einsicht in ihre an sich unvernünftige Beschaffenheit sich auch noch über die Natur zu erheben, dagegen Rückkehr zur Natur als einer unlogischen, sofern er die Entfesselung des blinden unvernünftigen Willens als das höchste Ziel der menschlichen Entwickelung verherrlicht. Auf der Voraussetzung der vernünftigen mit dem Geiste identischen Wesenheit der Natur beruht die Wissenschaft, die Kunst und die Religion, ohne welche von Kultur nicht die Rede sein kann. Nietzsche dagegen ist infolge seiner Leugnung einer objektiven Vernunft genötigt, eine Kultur ohne Wissenschaft, Kunst und Religion zu fordern. Kultur ist nach Nietzsche Befreiung des Ich und Knechtung oder Verleugnung des Selbst als eines vom Ich verschiedenen absoluten Grundes desselben. In Wahrheit jedoch ist Kultur gerade umgekehrt Befreiung des Selbst und Verleugnung des Ich auf Grund der Einsicht, daß dieses nichts wahrhaft Wesentliches und Reales, sondern eine an sich unwirkliche Erscheinung des Einen absoluten Wesens ist. Zu dieser Verkehrung der Wahrheit kommt Nietzsche aber, wie gesagt, nur infolge seiner falschen Auffassung des Selbst, das er mit dem Ich verwechselt und als solches für einen blinden vernunftlosen Willen ansieht. In alledem erweist sich Nietzsches Philosophie als einen Ableger der Schopenhauerschen Willenslehre, nur daß sie den absoluten

Willen Schopenhauers individualistisch als einen ichlichen sich vorstellt.[1])

Wie hiernach nicht davon die Rede sein kann, daß Nietzsche einen haltbaren Kulturbegriff aufgestellt hat, so ist es ihm noch viel weniger gelungen, der Welt eine neue Moral zu liefern und zwar aus ganz denselben Gründen. Ist es schon überhaupt nicht möglich, auf pluralistischer und individualistischer Grundlage eine andere als höchstens eine heteronome Moral zu begründen, so ist Nietzsche infolge seiner Leugnung eines objektiv vernünftigen Zweckes nicht einmal hierzu im stande. Moralische Autonomie kann immer nur eine vernünftige Autonomie sein. Nur wenn das gesetzgeberische Selbst des Menschen seine Gesetze aus einer objektiv vernünftigen Quelle schöpft und demnach selbst objektiv vernünftig ist, kann die autonome Handlung dieses Selbst als moralische bezeichnet werden. Nur ein Standpunkt mithin, welcher der Vernunft eine objektive und prinzipielle Bedeutung im Wesen der Dinge einräumt, ist im stande, die Moral zu begründen. Der unlogische selbstische Wille zur Macht dagegen kann als solcher niemals moralisch sein, und wenn Nietzsche die Moral verwirft um der Autonomie willen und behauptet: „Autonom“ und „sittlich“ schließt sich aus,“[2]) so gilt dies durchaus nur unter der Voraussetzung, daß die Autonomie als eine sowohl vernunftlose wie ichliche im individualistischen Sinne aufgefaßt wird. Die höchste Moral ist — die Unmoral, die höchste Kultur — die Unkultur: in diesen bis zu einem gewissen Grade von Nietzsche selbst gezogenen Konsequenzen seiner Philosophie kommt der Widerspruch in der Voraussetzung derselben klar zum Vorschein. Dieser Widerspruch aber liegt darin, vom Standpunkte eines alogischen In-

---

[1]) Vgl. hierzu Leopold Ziegler: „Das Wesen der Kultur“ (1903), eine Schrift, die zur rechten Zeit erscheint, um den heute so vielfach mißbrauchten Begriff der „Kultur“ zu klären, und wohl geeignet ist, auch der Verwirrung ein Ende zu machen, die gerade Nietzsche durch seine paradoxe Auffassung jenes Begriffes vielfach angerichtet hat. Hier wird gezeigt, daß es ohne die Voraussetzung einer objektiven Vernunft überhaupt nicht möglich ist, eine haltbare Bestimmung der Kultur zu geben, und daß eine Zeit, wie die unsrige, die von einer objektiven Vernunft nichts wissen will, eben deshalb auch höchstens nur eine Civilisation, aber keine wirkliche Kultur besitzen kann.

[2]) VII. 346.

dividualismus und Pluralismus aus die alte Moral aus den Angeln heben und eine neue Moral begründen zu wollen.

Damit ist selbstverständlich nicht behauptet, daß Nietzsches Kritik der moralischen Begriffe im Einzelnen nicht viel Richtiges und Wertvolles enthalte und seine Forderung der Überwindung der gewöhnlichen heteronomen Moral durch eine neue autonome Moral keine Berechtigung besitze; bewegt sich doch, wie schon erwähnt wurde, die moderne Ethik seit Kant, soweit sie nicht theologisch ist, ja, im Grunde die gesamte germanische Spekulation überhaupt in der Richtung einer autonomen moralischen Wertbestimmung. Nur von der durch Nietzsche vertretenen Voraussetzung aus ist die Begründung der moralischen Autonomie ebenso wenig möglich, wie es möglich ist, von hier aus der bisherigen Moral und ihren Bestimmungen gerecht zu werden. Tatsächlich ist denn auch Nietzsche mit seiner Kritik der Moral nur da und nur insoweit im Rechte, als er diesen falschen Maßstab selbst nicht beachtet, oder seine Einwendungen zufällig auch noch ganz anders begründet werden können. Überall dagegen, wo er den alogischen Willen des individuellen Selbst zum Maßstabe seiner Beurteilung macht, schießt er mit seiner Kritik über das Ziel hinaus und verwickelt er sich mit ihr in bizarre Wunderlichkeit und Willkür. Wenn der Schwerpunkt von Nietzsches Lebensarbeit in seinen moralischen Darlegungen gesucht zu werden pflegt, so ist es ihm mithin infolge jener Voraussetzung nicht beschieden gewesen, aus der Negation herauszukommen und seine Kritik der moralischen Werte durch den positiven Aufbau einer neuen Moral zu ergänzen. Wie seine erzieherischen Bestrebungen sich in bloßer Verneinung des Bestehenden erschöpfen, ohne daß Nietzsche je dazu gekommen ist, die Zukunft unserer Bildungsanstalten positiv darzustellen, so hat er auch nicht gezeigt, wie das menschliche Zusammenleben auf der Grundlage seiner neuen Moral sich gestalten werde, und den Beweis nicht zu erbringen vermocht, daß die schrankenlose Entfesselung der individuellen Kräfte im Reiche des Übermenschen wirklich ein erstrebenswertes Ziel und eine neue höhere Stufe der menschlichen Kultur sein könne.

Was Nietzsche an wertvollen Ansätzen zu einem positiven Ausbau seiner neuen Moral beigebracht hat, wie die Forderung

einer größeren Härte und Strenge gegenüber der modernen Verzärtelung des Gemüts infolge eines mißverstandenen Humanitätsbegriffes, sowie gegenüber den Übertreibungen der Mitleidsmoral, sein Eintreten für die individuelle Eigenart und die Autonomie des Handelns, sein evolutionistischer heroischer Optimismus, sein Hinweis auf die Notwendigkeit einer geistigen Aristokratie als Kulturbedingung u. s. w., das ist auch schon vor ihm von anderen, wie Lagarde, vor allem aber von E. v. Hartmann mit derselben Entschiedenheit vertreten worden, nur daß der letztere die gleichen Forderungen unendlich viel maßvoller vorgebracht und unendlich viel besser begründet hat. Wenn man hiervon bei Nietzsche ein großes Wesen gemacht und insbesondere sein Eintreten für die kulturtragende Minorität als eine geistige Tat ersten Ranges gefeiert hat, so war dies nur infolge der Unkenntnis der Hartmannschen Schriften möglich. Was Nietzsche selbst als positive Beiträge zu seiner neuen Moral am höchsten gewertet hat, seine Lehre von der ewigen Wiederkunft, sowie vom Übermenschen, das ist wissenschaftlich undiskutierbar und kann nicht einmal als dichterisches Phantasieprodukt eine besondere Bedeutung für sich in Anspruch nehmen.

Im Gegensatze zu den gewöhnlichen Darstellungen, welche Nietzsche wesentlich als Moralphilosophen aufzufassen pflegen, verlegt Zeitler in seiner bereits genannten Schrift den Schwerpunkt von Nietzsches Lebensarbeit in die Ästhetik. Daß dies in der Tat ohne besondere Schwierigkeiten durchführbar ist, ist von Zeitler zur Genüge gezeigt, durch seine Darlegung aber auch zugleich der Beweis erbracht worden, daß Nietzsche auch für die Ästhetik als Wissenschaft nichts bedeutet. Seine „metaphysische Ästhetik“ der ersten Periode steht zu sehr im Banne Schopenhauers, um nicht heute schon als veraltet bezeichnet werden zu müssen — höchstens daß seine Unterscheidung des Apollinischen und Dionysischen, wennschon keinen wissenschaftlichen, so doch einen gewissen künstlerischen Wert für populäre Darlegungen besitzt. Seine „kritische Ästhetik“ der zweiten Periode ist rein negativ und kann für den Mangel an Originalität durch die Menge feiner und richtiger Einzelbemerkungen nicht entschädigen. Die „phy-

siologische Ästhetik“ seiner dritten Periode endlich mit ihrer Erklärung der verschiedenen Kunstarten aus körperlichen Zuständen, ihrer Auffassung des Übermenschen als des Kunstwerks der Menschheit und des Menschheitskünstlers und ihrem Kultus des Dionysus ist über bloße oft schwer miteinander vereinbare Ansätze nicht hinausgekommen und steht außerdem zu sehr unter dem Einflusse der Krankheit Nietzsches, um mehr als höchstens nur ein psychologisches Interesse beanspruchen zu können.

Daß Nietzsches Erkenntnistheorie nicht einmal diesen Namen verdient, seine neue Logik, wissenschaftlich betrachtet, wertlos ist, wird auch von den Anhängern des Philosophen kaum bestritten werden. Immerhin gebührt ihm das Verdienst, die Schopenhauersche Lehre vom Primate des Willens im Selbstbewußtsein einmal wieder entschieden in die Erinnerung gebracht und den unfruchtbaren Bemühungen um eine apodiktisch gewisse Erkenntnis des Realen gegenüber auf die alogische Voraussetzung alles unseres Erkennens, nämlich das Erkennen-wollen, und seine Bedingtheit durch physiologische Faktoren hingewiesen zu haben. Nietzsches axiologische Ausführungen über den Gegensatz des Optimismus und Pessimismus sind ebenso unwissenschaftlich und durch bloße persönliche Stimmungen getrübt, wie diejenigen Schopenhauers, sein eudämonologischer Pessimismus widerspricht seinem grundsätzlichen Bekenntnisse zum Optimismus, seine Begründung eines neuen Optimismus oder richtiger Bonismus aber, der auf der Anerkennung des blinden Willens als Weltprinzips beruht, ist keine und steht und fällt mit der Wahrheit seiner alogistischen Willenslehre. Die Gedanken zu einer thelistisch (voluntaristischen) Naturphilosophie sind bei Nietzsche zu embryonisch geblieben, um auf wissenschaftliche Bedeutung Anspruch erheben zu können, sein Begriff des Lebens ist ganz einseitig und unzulänglich, und durch seine Leugnung einer objektiven Vernunft in der Natur- sowohl wie in der Geisteswelt hat Nietzsche sich auch um den Ruhm gebracht, in der Metaphysik einen Platz beanspruchen zu können, die er überdies prinzipiell bekämpft, und deren Gebiet er eigentlich nur unbewußt und wider seine Absicht betreten hat.

So bleibt also nur Nietzsche der Psychologe übrig. Hier aber pflegen auch diejenigen, die im übrigen nichts von ihm wissen wollen, vor ihm den Hut zu ziehen und in das Lob der Anhänger des Philosophen einzustimmen, die in diesem den feinsten Seelenkenner des Jahrhunderts und den tiefsten Ergründer des menschlichen Motivationsapparats bewundern. Bekanntlich hat auch Nietzsche selbst, besonders in seiner letzten Zeit, auf sich als Psychologen viel gehalten und seine deutschen Landsleute nicht zum wenigsten wegen ihres Mangels an psychologischem Scharfblick verachtet. Indessen sichern feinsinnige psychologische Beobachtungen, auch in noch so großer Zahl, einem Denker noch keinen Platz innerhalb der psychologischen Wissenschaft, es sei denn durch das Prinzip, vermittelst dessen er dieselben gewonnen hat, und zu dessen Bestätigung sie ihm dienen. Dies Prinzip aber, der Egoismus, als intellektualistischer in seiner zweiten, als alogistisch-voluntaristischer in seiner dritten Periode, ist als psychologisches genau so schief und einseitig, wie in moralischer Beziehung; es beeinträchtigt damit um eben so viel die objektive Wahrheit seiner psychologischen Darlegungen, wie es durch die Beleuchtung, unter welche es die psychischen Prozesse rückt, seinen Ansichten den Charakter von pikanten und paradoxen Scheinwahrheiten verleiht, die höchstens auf dekadente Künstler und Litteraten, sowie auf philosophische Dilettanten einen tieferen Eindruck machen können.

Nach alledem kann das wissenschaftliche Ergebnis von Nietzsches Philosophie bei allen ihren fruchtbaren Anregungen im Einzelnen im Ganzen nur als negativ bezeichnet werden. Pflegt die Bedeutung eines Philosophen nach dem Grade abgeschätzt zu werden, in welchem er den objektiven Schatz unserer Erkenntnis in positiver Weise bereichert hat, so kann Nietzsche folglich nicht zu den großen Philosophen, den Geistern vom Range eines Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer gerechnet werden.[1]

---

[1] Ein E. v. Hartmann steht als Philosoph, sowohl was Tiefe, Weite, Großartigkeit und Reichtum seiner Gedanken, wie Vorzüglichkeit der Form, d. h. Angemessenheit derselben an ihren Inhalt anbetrifft, turmhoch über Nietzsche

Dazu ist sein Prinzip des alogischen individuellen Willens zur Macht zu einseitig und zu unergibig und seine Art der Weltbetrachtung zu sehr durch subjektive Elemente getrübt, welche den objektiven Wahrheitsgehalt seiner Philosophie auf ein Minimum zusammenschrumpfen lassen. Nietzsche erleuchtet nicht, sondern blendet nur und kann daher auch allen denen nichts sein, die von der Philosophie etwas mehr als eine bloße gelegentliche Anregung, nämlich Aufklärung und Erleuchtung der gesamten Wirklichkeit, verlangen. Zu den Philosophen ersten Ranges pflegt dieser Denker daher auch nur von solchen gezählt zu werden, die einen andern Philosophen als ihn überhaupt nicht kennen, und deren Entschiedenheit, womit sie für Nietzsche eintreten, zumeist im umgekehrten Verhältnis zu ihrer philosophischen Bildung steht. Wissenschaftlich betrachtet, steht Nietzsche etwa mit einem Bahnsen auf einer Stufe, der ebenfalls die Schopenhauersche Willenslehre in rein alogistischem und individualistischem Sinne umgedeutet hat, und bildet er eine Art Ergänzung zu diesem, sofern Bahnsen der Logiker und Realdialektiker des individualistischen Schopenhauerianismus ist und den Pessimismus Schopenhauers zum äußersten Miserabilismus zugespitzt hat, während Nietzsche auf derselben Grundlage den Optimismus vertritt und die ästhetischen und ethischen Momente Schopenhauers im Sinne eines schrankenlosen Individualismus ausgebaut hat.[1]) Indessen hat Nietzsche

---

und hat es nur dem Umstande, daß er seiner Zeit so weit voraus und diese philosophisch so wenig gebildet ist, zuzuschreiben daß solches nicht allgemein anerkannt ist.

[1]) Bei dieser Gelegenheit mag erwähnt werden, wie Paul Rée, in seinen letzten Lebensjahren über Nietzsche als Philosophen gedacht hat. In einem Briefe an einen Freund aus dem Jahre 1897 gesteht er, daß er Nietzsche eigentlich nie zu lesen vermocht habe. „Er ist geistreich und gedankenarm. Seine Moral ist ein Gemisch aus Wahnsinn und Unsinn." „Nietzsche konnte," heißt es weiter, „nicht angestrengt geistig arbeiten, nur stoßweise, explosiv; er fühlte, daß ihm keine lange Arbeitszeit beschieden sei. Er wollte durchaus etwas Ungeheures hervorbringen, die Welt bewegen. Er klagte mir einst in Leipzig über die gräuliche „Wurschtigkeit" seines Denkens; damit meinte er, daß Niemand sich darum kümmere. In seinem Ärger über die Wurschtigkeit brachte er in den wenigen Momenten, in denen zu schaffen, ihm seine Gesundheit erlaubte, Unerhörtes, Gräßliches, das Gegenteil von allem, was die Menschen je gedacht, novissimum et inauditissimum

selbst den Gesichtspunkt der Wissenschaftlichkeit oder der objektiven Wahrheit für seinen Standpunkt abgewiesen und einen neuen Begriff des Philosophen aufgestellt. Nach diesem ist der letztere nicht so sehr ein Erkennender, als vielmehr in erster Linie ein Schaffender, d. h. ein Mensch, der den übrigen Menschen neue Aufgaben stellt, ihnen neue Ideale zeigt und sie veranlaßt, ihr bisheriges Leben im Sinne dieses Neuen umzuwandeln. Solche Geister pflegen im allgemeinen nicht als Philosophen, sondern vielmehr als „Propheten“ bezeichnet zu werden, und ein solcher Prophet ist Nietzsche selbst. Mit dieser Erkenntnis ist der einzige Standpunkt eingenommen, um seiner Lebensarbeit gerecht zu werden.

Nietzsche ist ein Prophet, wie ein solcher im achtzehnten Jahrhundert Rousseau war; er ist der Rousseau des neunzehnten Jahrhunderts. Wie Rousseau die einseitige Verstandeskultur der Aufklärung bekämpft und im Interesse einer neuen höheren Kultur die „Rückkehr zu Natur“ verlangt, so predigt auch Nietzsche in einem wesentlich civilisatorisch gearteten Zeitalter, wo der Einzelne, von materiellen Interessen hin und her gerissen und dem Zwange einer äußerlichen Konvention verfallen, sich selbst abhanden gekommen ist, die „Wiederherstellung der ursprünglichen Natur im Menschen“ [1]) und die Freiheit ihres eigensten wahren Selbst. Hineingestellt in eine Gegenwart, die nach den großen kriegerischen Erfolgen von 1870 ihre hauptsächlichste Kraft auf die Ausbildung der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse verwendet, umlärmt von dem Jubel über die Höhe der erreichten Kultur, wie er durch die Bewunderung der Fortschritte der empirischen Wissenschaften, die Begeisterung über die Erfolge der Tecknik,

---

hervor; Aufsehen Erregendes um jeden Preis. Jeder tut jedes aus Eitelkeit (ein Grundsatz der Réeschen Philosophie); aber seine Eitelkeit ist eine pathologische, krankhaft gereizte. Gesund, hätte sie ihn normaler Weise zum Hervorbringen großer Werke gebracht; in dem Kranken, der nur selten denken, schreiben konnte, bald es überhaupt nicht mehr zu können, fürchtete, Ruhm um jeden Preis erobern wollte, brachte die krankhafte Eitelkeit Krankes, vielfach Geistreiches und Schönes, aber im Wesentlichen doch Verzerrtes, Pathologisches, Wahnsinniges hervor; kein Philosophieren, sondern Delirieren!“ (Aus dem nachgelassenen Werke „Philosophie“ 1903; Anhang.)

[1]) I. 585.

die Entwickelung des Handels und Verkehrs, das Wachstum des materiellen Wohlstandes im neuen Reiche ausgelöst ist, macht Nietzsche Front gegen das verkehrte System der modernen Jugenderziehung, das notwendig zum Banausentume führt, erhebt er seine Stimme gegen den unphilosophischen Spezialismus der Wissenschaften, gegen den Historizismus, die gläubige Anbetung des Erfolgs, das Überwiegen der wissenschaftlichen über die künstlerischen Interessen, überhaupt gegen jene ganze moderne „Gebildetheit“, ja, wagt er es, die Behauptung zu vertreten, daß alles dies gar keine wirkliche Kultur, sondern das Gegenteil einer solchen darstellt. Wahre Kultur macht den Menschen frei. Die moderne Civilisation dagegen, die sich fälschlich mit Kultur verwechselt, erhebt ihn zwar über die Schranken des Raumes und der Zeit, aber nur um seinen Geist dafür in um so engere Fesseln zu verstricken und seinen Blick von dem Nächstliegenden, seinem eigenen unmittelbaren Selbste, abzulenken. Wahre Kultur setzt, als Verwirklichung der Freiheit, eine autonome, von Eudämonismus freie Moral und eine autochthone Religion voraus. Beide mangeln sie der Gegenwart, und darum ist die letztere in ihrem Wesen krank, ist es auf Grundlage der bestehenden Verhältnisse überhaupt nicht möglich, zu einer wahren Kultur zu gelangen, und sind alle dahin zielenden Bestrebungen ohne eine vorangegangene Umwertung der bisherigen moralischen und religiösen Werte im Prinzip vergeblich.

In diesen Sätzen ist der wesentlichste Inhalt von Nietzsches Kulturphilosophie ausgesprochen, und es hieße blind sein, wollte man die Bedeutung verkennen, welche jenen Behauptungen Nietzsches zukommt. Es ist vielleicht nicht zu viel gesagt, daß Nietzsche mit demjenigen, was er will, fast überall im Rechte ist, so verkehrt auch oft die Wege sind, die er zur Begründung seiner Bestrebungen einschlägt, so einseitig er seine Forderungen formuliert, und so weit er in der Verwirklichung derselben über das Ziel hinausschießt. An dem Gefühle der tiefinnerlichen Wahrheit, welche seine Grundgedanken trotz alledem besitzen, und die nur aus einer durch und durch wahrhaftigen Natur, wie Nietzsche es war, entsprungen sein kann, an der Reinheit und Lauterkeit seines Strebens, an dem

heiligen Ernst, womit er seine Sache verficht, ja, sich selbst zu Gunsten seiner Ideale opfert, liegt es, daß selbst diejenigen nicht umhin können, mit dem Menschen Nietzsche zu sympathisieren und ihm ihre Anerkennung zu versagen, die seinen Ansichten im übrigen nicht beizupflichten vermögen und das Ziel seiner gesamten Kulturphilosophie für ein verfehltes halten. Es ist der Zauber seiner edlen, bedeutenden und hochstrebenden Persönlichkeit, von welchem der Einfluß Nietzsches auf die Gegenwart vor allem ausströmt: der große Immoralist, der in seinen Werken die Moral bekämpft, wirkt praktisch, als Persönlichkeit, in moralischem Sinne. In einer banausischen Zeit, die über dem Haschen nach äußeren Glücksgütern den Sinn für die großen Probleme des Daseins vielfach eingebüßt hat, hat Nietzsche den Satz, daß die Wahrheit über allem äußeren Behagen steht und für sie kein Opfer zu groß ist, nicht bloß gelehrt, sondern auch gelebt. So hat er, als das moralische Gewissen seiner Zeit, die letztere aus der Zerstreuung der Civilisation zur Einkehr in ihr eigenes Selbst zurückgerufen und dem Streben nach Freiheit der Persönlichkeit und damit nach Kultur einen ungeheuren Aufschwung verliehen.

Denn wer wollte die Anregungen leugnen, die Nietzsche zu einer Vertiefung des modernen Geistes in der Tat gegeben hat, auch ganz abgesehen von den zahlreichen Fragen, die er mit seinen neuen Problemstellungen aufgerührt und der Wissenschaft zur näheren Bearbeitung überlassen hat? Nirgends hat, wie schon angedeutet wurde, Nietzsche mehr gezündet, als bei der künstlerischen Jugend. Hier wurde er geradezu als Messias begrüßt und fand seine frohe Botschaft von der Freiheit und Herrlichkeit des Menschen und seine Predigt der dionysischen Lebensfreude die begeistertste Aufnahme. Hatte das Zeitalter der Naturwissenschaft und Technik im Realismus und Naturalismus mit ihrer Unterordnung der künstlerischen Persönlichkeit unter das Vorbild der Natur den Ausdruck seines Wesens gefunden, so wies Nietzsche demgegenüber die jungen Künstler auf die Unbedingtheit der schöpferischen Persönlichkeit hin und lehrte er sie, das eigene produktive Ich als den souveränen Herrn über die Natur begreifen. Wie hätte er damit nicht befreiend auf die Geister wirken und neue Kraft in entmutigten

Seelen entfachen sollen! Der Naturalismus hatte die große Einzelpersönlichkeit zu Gunsten der Masse beiseite geschoben und das Milieu zum allein bestimmenden Prinzip des menschlichen Denkens und Handelns gemacht. Jetzt erkannte man sich wieder selbst als Mittelpunkt der Welt und schöpfte daraus die Berechtigung, die Welt von seinem persönlichen Standpunkte aus umzuwerten. Der Naturalismus hatte in seiner Hinneigung zur Schilderung des sozialen Elends und des blinden Waltens der Naturkräfte einem dumpfen und grämlichen Pessimismus, entsprungen aus dem Gefühle der Ohnmacht gegenüber den äußeren Schranken der Natur, gehuldigt, der praktisch um so wertloser war, als er lediglich in der Stimmung wurzelte und einen tatenlosen Quietismus, ein passives Mitleid gegenüber dem natürlichen und sozialen Leid erzeugte. Jetzt erfaßte man den persönlichen Willen als Lebensmacht, trat man dem Dasein wieder als Kämpfer gegenüber und jubelte ihm zu in hoffnungsfreudigem Optimismus. An die Stelle des modernen Arbeiters und der Masse, denen die Kunst mit Vorliebe sich zugewandt hatte, trat der Künstler. Das Grau in Grau der Milieuschilderung verschwand. Schon prangte die Welt in der bunten Farbenpracht eines neuen Morgens, über bunte Wiesen tanzten übermütige Faune, und jauchzend erklang der Schrei eines dionysischen Lebensrausches.

In seiner Schrift über „Friedrich Nietzsche und die deutsche Litteratur“ (1902) gibt Hans Landsberg, der selbst mitten in dieser Bewegung darin gestanden hat, uns einen Einblick, was eigentlich die künstlerische Jugend zu Nietzsche hinzog: „Ganz erfüllt von dem Geiste der Gegenwart, zeigte Nietzsche ihr in idealen Formen eine Zukunft, der es würdig war, zu leben. Alle Metaphysik abschwörend, verwies er die Dichtung von neuem auf die idealen Kernfragen des Daseins, die ein platter Wirklichkeitssinn allmählich überwuchert hatte. Die Philosophie Schopenhauers hatte müde und skeptisch gemacht, die unpersönliche Lehre der Naturwissenschaften mußte auf die Lebensgeister ernüchternd wirken. Nun kam es über sie wie ein erlösender Freudenrausch. Siegesbewußtsein und Wagemut erfüllte sie bei dem neuen Hohelied von Schönheit, Macht und Kraft, das Zarathustra sang. Es war dies keine neue Lehre,

wie sie alltäglich auftauchte, sondern ein neuer Glaube. Man begriff die Welt Zarathustras so rasch und man umarmte sie so stürmisch, weil man sie ohne Gedankenarbeit von dem Zentrum eines aufstrebenden Gefühls aus erfassen konnte. Von dem nagenden Zweifel, der schlangengleich hinter diesen schimmernden Sätzen lauerte und jede Weisheit zu erwürgen drohte, sah man nichts, wollte man nichts sehen. Nietzsches Philosophie drang in aller Ohr wie ein betäubender Triumphgesang von der Schönheit und Fülle dieser Welt."

Aber nicht bloß die künstlerische Jugend, auch sonst wurde alles, was seelisch jung und hoffnungsbedürftig war, durch Nietzsches frohe Botschaft gepackt und von einem Taumel der Begeisterung für Zarathustras neues Reich ergriffen. Und zwar waren es überall nicht so sehr die Lehren Nietzsches im Einzelnen, ihr objektiver Wahrheitsgehalt, was die große Wirkung ausübte, sondern, wie gesagt, das ethische und religiöse Pathos, das die Sätze dieses „Immoralisten" trotz alledem ausströmten. Einer rein wissenschaftlichen Philosophie, auch wenn sie ein noch so grandioses Weltbild vor den Augen der Zeitgenossen aufgerollt hätte, würde die zivilisatorische Kultur des 19. Jahrhunderts schwerlich ein so tiefes und allgemeines Interesse entgegengebracht haben; das zeigt die geringe Beachtung der Hartmannschen Philosophie während des letzten Menschenalters. War doch für die gedankliche Verarbeitung spekulativer Probleme selbst die Fähigkeit in jenem Zeitraum so sehr abhanden gekommen, daß die Beschäftigung mit ernsthafter Philosophie fast nur noch bei den Fachleuten gefunden wurde, und selbst diese gingen aller Spekulation teils ängstlich, teils spöttisch aus dem Wege. Aber die Sehnsucht nach einer neuen Kultur und persönlicher Selbständigkeit, die als Grundton durch alle Schriften Nietzsches hindurchklingt, die konnte auch von den unphilosophischen und ungeübten Köpfen verstanden werden, und sie wurde um so eher verstanden, als die gleiche Sehnsucht schon längst sich aller tieferen Geister bemächtigt hatte und als dumpfer Unterton in allen Äußerungen der Zeitseele mitklang.

Denn so glänzend die moderne Zivilisation auch äußerlich erschien, und so sehr man Grund hatte, auf die Fortschritte des

Menschen in der Beherrschung der natürlichen Wirklichkeit stolz zu sein: im innersten Herzen regte sich doch das Gefühl der geistigen Leerheit und Unzulänglichkeit eines bloß zivilisatorischen Daseins. Ein Rückblick auf die Errungenschaften der Menschheit während des ganzen 19. Jahrhunderts konnte sich ja nicht verhehlen, daß die bisherige Art der Emanzipation des Menschen von der Natur wichtige Seiten des seelischen Daseins unbeachtet und berechtigte Triebe, die in den unbewußten Tiefen des Selbst ihre Wurzeln hatten, verkümmern und entarten ließ. Man hatte es in der Freiheit des Selbst**bewußtseins** gegenüber der Natur und seiner Erhöhung über die letztere weiter gebracht als irgend eine andere Zeit, aber das **Selbst** fühlte sich nach wie vor gefesselt, den Schranken der Natur unterworfen und unfähig, auf dem rein zivilisatorischen Wege die erstrebte Freiheit zu erringen.

Und nun erst die politische und soziale Freiheit! Die bisherige Generation war wesentlich eine politisch gesinnte gewesen. Der Liberalismus hatte seit **Hegel** alle Segnungen vom Staate her erwartet und diesen als den eigentlichen Kulturfaktor angesehen. Wohl wurden die Bannerträger der Zivilisation nicht müde, auch in dieser Hinsicht die Fortschritte unserer Zeit zu rühmen und die Vortrefflichkeit der gegenwärtigen Zustände als „Kulturerrungenschaft“ anzupreisen. Was seit Jahrhunderten der Traum der Deutschen gewesen war, die Wiederaufrichtung des Reiches, war zur Wirklichkeit geworden, der Parlamentarismus stand in Blüte, der „Kulturstaat“ war der Stolz der Nation — und doch vermochte auch hier alle Freude über den äußeren Erfolg das unbehagliche Gefühl nicht zu übertäuben, daß die Dinge in der Wirklichkeit doch ganz anders aussahen, als wie man es sich in der Vorstellung ausgemalt hatte, daß wir uns selbst doch eigentlich noch immer nicht gefunden hätten und die äußere Machtvollkommenheit und die Wohlgeordnetheit der wirtschaftlichen und sozialen Zustände den Mangel einer wahren innerlichen Freiheit nicht ersetzen könnten. Die Hoffnung auf eine wirkliche deutsche oder gar germanische Kultur, die der sog. „Kulturkampf“ hervorgerufen hatte, war mit der Beendigung des letzteren zu Grab getragen worden; die geistige Freiheit war noch immer ein Ideal, und

auch hier wieder hatten äußerliche, zivilisatorische Gründe, politische und wirtschaftliche „Rücksichten“ den Sieg über die höhere Kulturidee davongetragen. Man hatte sich nicht ohne ein Gefühl des Überdrusses gegenüber dem politischen Getriebe der sozialen Frage zugewandt und von der Hebung und Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse eine neue Menschheitsepoche erhofft. Und nun lehrte Nietzsche, daß es Torheit sei, von der Politik überhaupt und von staatlichen Erlassen die Begründung einer wirklichen Kultur zu erwarten, nun wies er darauf hin, wie das Selbst, um dessen Verwirklichung und Herausgestaltung es sich bei aller Kultur handelt, durch den „Götzen“ Staat gerade unterdrückt und an seiner Entfaltung gehindert werde, wie der Staat um seiner eigenen Selbsterhaltung willen genötigt sei, alle diejenigen Faktoren mit seiner Macht zu schützen, die, wie die heteronome Moral und die autoritative Religion, die wirkliche Freiheit des Selbst prinzipiell zu verhindern suchen, nun zeigte er, wie auch die Regelung der sozialen Verhältnisse mit Notwendigkeit auf eine immer engere Einschnürung des Einzelnen, eine immer entschiedenere Herabdrückung der Persönlichkeiten auf das Niveau von bloßen Nummern hinauslief und predigte er dem gegenüber den unersetzlichen kulturellen Wert des Einzelnen. „Durch Nietzsches Schriften“, sagt Landsberg, „wurde manches ausgelöst, was die junge nach dem Kriege geborene Generation schon lange unbewußt empfunden hatte. Man fühlte, daß eine neue Zeit heraufkomme, die mit dem alten Staatsbegriff, seinen politischen Parteien und Interessen gründlich aufräumte. Die politische Indifferenz unserer Jugend ist so zu verstehen, daß die weltbewegenden Fragen, um die hier gekämpft wird, für sie nicht mehr eine tiefgehende Bedeutung besitzen. Es gab wichtigere Dinge als Erweiterung der Machtsphäre, Kriegsrüstungen und tiefsinnige diplomatische Aktionen. Wo der Liberalismus und die Humanität aufhörten, da erst lagen die Keime der neuen Ideale. Der ständige Ruf nach Freiheit erschien allen denen als leerer Begriff, die täglich sahen, wie viel Zwang im staatlichen Leben nötig sei. Die Demonstrationen der Macht und das patriotische Gehabe empfand man als leer und lächerlich. Der nüchterne Wirklichkeitsblick sah weit wichtigere Ziele, die alle in dem Streben

nach einer inneren Kultur mündeten. Man lernte den Staat als ein notwendiges Übel empfinden, das zu Gunsten der individuellen Entwickelung weitgehende Einschränkung erfahren müsse. Was war ein Staat nütze, der sich als selbständiges, freischwebendes Gebilde fühlte und kraft seiner Gesetze förmlich die Lebensader des Individuums durchschnitt?"[1])

Seit Nietzsche diese Erkenntnis geweckt, die Zweifelnden mit neuer Hoffnung erfüllt, die Verzweifelnden zu einem neuen Glauben hingeführt hat, beginnt sich der Tat bei uns ein neuer Geist zu regen. Eine lebhafte Sehnsucht nach einer wirklich innerlichen Kultur, nach Selbstbefreiung im höchsten Sinne, d. h. nach Herausgestaltung unseres geistigen Wesens in Kunst, Religion und Weltanschauung, hat die Zeit erfaßt und ringt in den verschiedensten Formen nach Ausdruck. Die Erkenntnis beginnt sich Bahn zu brechen, wie wenig Ursache man noch hat, auf den gegenwärtigen Kulturzustand stolz zu sein, wie mit der Erweiterung, Erhöhung und Befestigung der zivilisatorischen Güter höchstens nur erst das Fundament zu einer wirklichen Kultur gelegt ist. Man beginnt die großen naturwissenschaftlichen und technischen Errungenschaften des letzten Menschenalters mit kühlerem Herzen anzuschauen. Man weiß jetzt, daß die eigentliche Kraft der Kultur ganz wo anders liegt als in der Bewältigung und Dienstbarmachung der äußeren Natur, nämlich im eigenen tiefsten Innern, und daß es vor allem darauf ankommt, dieses tiefste Selbst heraufzuführen und in der Lebensweise, im Denken und Handeln darzustellen. Philosophie und Kunst werden wieder als Lebensmächte empfunden. Man fängt an, das Ziel der Philosophie nicht mehr in der Bearbeitung und Lösung subtiler Spezialprobleme, sondern in dem Ringen nach einer einheitlichen, unserem Wesen gemäßen harmonischen Weltanschauung zu erblicken. Man betrachtet die Kunst nicht mehr als überflüssigen Luxus, der zu den wahren Quellen des Lebens in keinem notwendigen Zusammenhange steht, sondern als Wesensausdruck und Selbstoffenbarung, worin der Genius den tiefsten Inhalt seiner eigenen Persönlichkeit, seines Stammes, seines Volkes, seiner Rasse in

---

[1]) a. a. O. 27 f.

einer für alle verständlichen Weise ausspricht und es damit den Menschen selbst auf den höchsten Stufen des Bewußtseins ermöglicht, mit der unbewußten Natur in innerem Zusammenhang zu bleiben. Der Ruf nach philosophischer, künstlerischer und religiöser Kultur erschallt mit jedem Tage lauter. Schon regt sich das Bewußtsein, daß das Ziel alles unseres Strebens eine Renaissance, eine Wiedergeburt des eigenen germanischen Wesens sein muss, das bisher vom ersten Auftreten der Germanen im Lichte der Geschichte an von außen her künstlich unterdrückt, verbogen, gefälscht und vom rechten Wege abgelenkt ist. Ohne Betrübnis beginnt man alte anererbte und anerzogene Ideale religiöser, moralischer und ästhetischer Art aufzugeben, deren Unhaltbarkeit und Schädlichkeit für die wahre kulturelle Freiheit man erkannt hat.

Was will es demgegenüber besagen, wenn der junge Most oft gar zu stürmisch gärt, wenn unreife Köpfe sich der Ideen Nietzsches bemächtigen und die Lehre Zarathustras dazu mißbrauchen, ihre eigenen subjektivistischen und antimoralischen Tendenzen mit philosophischen Flittern aufzuputzen? Wohl haben wir unter dem Einflusse Nietzsches eine Reihe von „Übermenschen“ zumal auf litterarischem und künstlerischem Gebiete hervortreten sehen, welche durch ihr törichtes Gebaren die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken suchten und unter den Schafen ein gläubiges Gefolge fanden. Allein wie Nietzsche sagt: „Die ersten Anhänger beweisen nichts gegen eine Lehre“, und die „Affen Zarathustras“ sind dem gesunden Sinne unseres Volkes und unserer Jugend noch immer nur lächerlich gewesen.

Man braucht sich dabei durchaus nicht gegenüber den Gefahren zu verschließen, die Nietzsches Lehre in sich birgt, und die besonders auf ethischem Gebiete liegen. So wenig dies Nietzsches eigene ursprüngliche Meinung war, und so entschieden er selbst derartige Tendenzen abgewiesen haben würde und zum Teil selbst abgewiesen hat: es ist unleugbar, daß sein Kampf für eine neue höhere Moral ihm unversehens sich in einen Kampf gegen alle Moral überhaupt verwandelt und sein Wahrheitssinn ihn unter dem Einflusse der Krankheit zu den bedenklichsten praktischen Konsequenzen, zu einem revolutionären Radikalismus auf allen Gebieten fortgerissen hat; dieses ist aber um so ver-

derblicher, als die Jugend nicht bloß schon an sich zum radikalen Absprechen neigt, sondern Nietzsche seine Ansichten in ein so blendendes stilistisches Gewand gehüllt hat, daß sie unreifen Köpfen und schwachen, im Denken ungeübten Naturen nur allzu leicht zum Fallstrick werden können. In dieser Hinsicht ist Nietzsche tatsächlich mit jenen alten Sophisten verwandt, die mit ihrem Wahlspruch, daß „der Mensch das Maß aller Dinge“ sei, die Jugend verführt und den Verfall der hellenischen Sittlichkeit ebenso sehr, wie den Untergang der alten Gemeinwesen beschleunigt haben. Indessen dazu waren die Sophisten doch im Grunde nur imstande, weil es damals noch kein Gegengewicht gegen den Radikalismus der souveränen Willkür gab und man kein Mittel hatte, den ungestümen Strom der entfesselten Denkkraft einzudämmen bezw. ihn in die rechte Bahn zu lenken. Heute gibt es ein derartiges Gegenmittel: es liegt in der von Nietzsche geleugneten objektiv vernünftigen Natur des Seins, an welcher alle Übergriffe eines verstiegenen Individualismus notwendig zerschellen müssen. Es kommt also nur darauf an, dies gleiche Mittel, womit auch Plato seiner Zeit die Sophistik überwunden hat, in Anwendung zu bringen, den Glauben an den Logos neu zu kräftigen und damit das sich souverän dünkende Individuum in den Zusammenhang eines übergreifenden absoluten Wesens einzuordnen. Geschieht dies in der rechten Weise, dann ist auch die Sophistik Nietzsches ungefährlich. Nietzsche ist mit seinen Kulturbestrebungen letzten Endes daran gescheitert, daß er, als Anhänger Schopenhauers, das Sein als ein alogisches aufgefaßt hat. Aber dies ist im Grunde nur der Fehler seiner ganzen Zeit, einer Zeit, welche von der Idee als Weltprinzip nichts wissen will, in Naturwissenschaft und Geschichte auf die Alleinherrschaft des blinden Mechanismus schwört und, in Banausentum versunken, über dem Streben nach materielleren Gütern den höheren Schwung der Gedanken eingebüßt hat. In diesem Sinne ist Nietzsche geradezu ein Opfer Schopenhauers, seines verständnislosen Hasses gegen die Hegelsche Philosophie, in der allein die Kräfte liegen, um zu einer neuen höheren Lebensauffassung zu gelangen. Es ist das tragische Schicksal Nietzsches, daß er, als Kulturphilosoph, gerade einem Schopenhauer in die Hände fallen mußte; denn vom Standpunkte dieses

Denkers aus mußte sein Ringen nach einem neuen Kulturbegriffe allerdings zu einer Sisyphusarbeit werden. So ist dieser Philosoph eine lebendige Mahnung an unsere Zeit, sich nicht länger gegen die Anerkennung des Logos zu verschließen, aus dem Materialismus und Skeptizismus der Gegenwart heraus sich auf die Höhe einer Weltanschauung zurückzuretten, wie sie unsere großen Denker am Anfange des 19. Jahrhunderts mit prophetischer Begeisterung verkündigt und den kulturellen Samen zur Blüte und Frucht zu bringen, welchen jene in so reichem Maße ausgestreut haben.

Aber auch noch in anderer Beziehung kann Nietzsche uns Wegweiser und Vorbild sein. Die alte Sophistik hat trotz ihres negativ-radikalen Grundcharakters doch dadurch unendlich fruchtbar gewirkt, daß sie den Geist des griechischen Volkes von alten Vorurteilen und abergläubischen, dem Fortschritte der Entwickelung hinderlichen Vorstellungen frei gemacht hat. So beruht auch Nietzsches hauptsächlichste Bedeutung darin, ein Erzieher zur Freiheit und Selbständigkeit, zu männlicher und selbstbewußter Tatkraft, zur eigenen Verantwortlichkeit und autonomer Lebensführung zu sein. Daß aber gerade diese dem heutigen Geschlechte vor allem not tun, daß besonders auch die Jugend nicht rechtzeitig und nicht eindringlich genug zur Entfaltung dieser Eigenschaften angehalten werden kann, wird keiner, dem das Heil unseres Volkes, unserer Rasse, der Zukunft am Herzen liegt, bezweifeln. Denn die „Selbstlosigkeit" im schlechten Sinne ist tatsächlich eines der bedenklichsten Symptome unserer Zeit. Auf gesellschaftlichem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiete sieht sich heute der moderne Mensch nicht weniger durch „Rücksichten" eingeschränkt, wie auf den höheren Stufen des kulturellen Daseins. Der Parlamentarismus drückt den Einzelnen zu einem willenlosen Werkzeug der Partei herab, die Sucht nach Rang und Ehren erzeugt bei den „Strebenden" ein würdeloses Hinaufschielen nach oben, dorthin, von wo die „Sterne träufeln", ein widerlicher Zug von Byzantinismus macht sich in früher ungekannter Weise weithin bemerkbar, die konfessionelle Engherzigkeit und die priesterliche Herrschsucht halten ganze große Massen des Volkes von der lebendigen Teilnahme an den geistigen Errungenschaften der Zeit zurück und

suchen jede geistige Selbständigkeit im Keime zu ersticken, das Gefühl für intellektuelle Rechtschaffenheit ist nicht bloß im Privatleben, sondern auch in der Wissenschaft vielfach nicht in dem wünschenswerten Maße vorhanden, Charakter- und Gesinnungslosigkeit scheinen immer mehr als ein Zeichen von „Gebildetheit“ angesehen zu werden — unter solchen Umständen darf auch ein Nietzsche mit seiner Gegnerschaft gegen die „Heerdenvertierung“ nicht wegen des wesentlich negativen Charakters seiner Ansichten unterschätzt, sondern muß auch er willkommen geheißen werden als ein Mitstreiter im Kampfe für die Selbstbefreiung.

Am wenigsten Recht hat die übrige Philosophie unserer Tage, sich darüber zu beklagen, daß die Jugend sich von Nietzsches Scheinwahrheiten und Sophismen so mächtig imponieren und sich von diesem Rattenfänger in die Abgründe der gefährlichsten Verneinung locken lasse. Denn ich frage: was hat sie getan, um dies zu verhindern, und welche Anschauung von der gleichen imponierenden Bedeutung hat sie den Lehren Nietzsches entgegenzustellen? Hat sie nicht im letzten Menschenalter mit aller ihr zu Gebote stehenden Macht das philosophische Denken auf Wegen herumgeführt, die zumeist ganz abseits von den großen Fragen des Lebens gingen, und den einheitlichen Betrieb der Philosophie in die Beschäftigung mit zahllosen Sonderproblemen zersplittert, die für das Leben selbst ohne alle Bedeutung waren? Hat sie nicht mit ihrer einseitigen Pflege der Erkenntnistheorie und Psychologie den Blick von dem Einen abgelenkt, was not tut, nämlich von der Gewinnung einer zusammenhängenden, dem Leben dienenden Weltanschauung, durch ihre Verachtung der Metaphysik, ihren Skeptizismus und ihren künstlich eingeschränkten Begriff von „Wissenschaftlichkeit“ sogar das Streben nach einer solchen, den Verstand, wie das Gemüt gleich sehr befriedigenden, Weltanschauung im Keim erstickt und durch die Art, wie sie sich selbst zu den herrlichsten Erzeugnissen unserer germanischen Spekulation gestellt hat, die Gleichgültigkeit gegen alle Philosophie überhaupt gefördert? Trägt sie nicht selbst die Hauptschuld daran, daß die Deutschen ihre größten Denker nicht mehr verstehen und ein Nietzsche von einer Generation, die gar nicht mehr weiß, was Philosophie

ist, als ein „großer" Philosoph gefeiert wird? Wann hätte sie wohl die Partei des Logos genommen und den Glauben an die objektive Vernunft gepredigt, von welchem wir gesehen haben, daß er allein imstande ist, einen sich selbst für absolut haltenden Individualismus in seine Schranken zurückzuweisen? Hat sie doch gerade für diejenige Philosophie, die, wie der Panlogismus Hegels, den Logos für das Absolute erklärt hat, nur die äußerste Geringschätzung übrig gehabt und zeigt sie doch selbst jetzt nach Kuno Fischers lichtvoller Reproduktion des Hegelschen Systems noch durchaus keine Neigung, die objektive Idee in spekulativem Sinne als berechtigtes Erklärungsprinzip des Daseins anzusehen.[1])

Statt dessen haben der Empirismus und der Positivismus der Naturwissenschaft die Schleppe nachgetragen, haben sie mit der unphilosophischsten aller Theorien, dem Darwinismus, die objektive Teleologie bekämpft, haben sie schon genug getan zu haben gemeint, wenn sie die Ergebnisse der Naturwissenschaft unter den Gesichtspunkt eines erkenntnistheoretischen Idealismus rückten und, anstatt den Geist über die unmittelbare Welt der Erfahrung hinauszuführen, ihn gerade erst recht in dieser festgehalten. Was aber gar die religiöse Freiheit betrifft, ohne welche von wahrer Kultur überhaupt nicht die Rede sein kann, so haben die herrschenden Richtungen der Philosophie, trotz aller ihrer naturalistischen Grundgesinnung und trotz ihres offen

[1]) Ich erinnere mich, wie in den achtziger Jahren ein sehr bekannter Philosophieprofessor einer sehr bekannten deutschen Universität in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Schelling in der Weise behandelte, daß er einzelne aus dem Zusammenhange herausgerissene Sätze aus dessen Naturphilosophie, die so freilich gänzlich sinnlos erschienen, dem Gelächter seiner Zuhörer preisgab. Kaum viel besser erging es Hegel, während Fichte doch wenigstens als Verfasser der „Reden an die deutsche Nation" mit einer gewissen Hochachtung behandelt wurde. Das war die Art, wie man damals in uns jungen Studenten das Verständnis und die Liebe für unsere großen Denker zu wecken suchte. Auch heute noch pflegt der Student im Examen nach unserer klassischen deutschen Philosophie außer Kant im allgemeinen nicht gefragt zu werden, so daß der angehende Jünger der Philosophie zwar mancherlei über Geister zweiten und dritten Ranges, wie Locke, Berkeley, Hume u. a., im Kopfe hat, von unseren eigenen rößten Philosophen jedoch meist kaum viel mehr als den Namen weiß.

zur Schau getragenen Skeptizismus über die religiöse Vorstellungswelt sich entweder vornehm ausgeschwiegen und nichts zu ihrer Weiterbildung getan oder gar dem alten Aberglauben, über welchen die Theologen selbst schon fast hinaus waren, in ihrer Bewußtseinsphilosophie zu einem neuen Glauben verholfen. Die moderne Philosophie hat das Bewußtsein für den Grund und Kern des Daseins erklärt und ihm damit eine absolute Bedeutung zugeschrieben, sie hat die Tatsache eines unbewußten, jenseits des Ich befindlichen Selbst geleugnet, in welchem die verschiedenen Individuen als in ihrem gemeinschaftlichen Grunde wurzeln. Wie darf sie sich aber dann darüber beschweren, wenn Nietzsche nur die praktische Konsequenz dieses erkenntnistheoretischen Subjektivismus gezogen und das Selbstbewußtsein oder Ich und damit den Egoismus für das alleinberechtigte Prinzip des Handelns erklärt hat?

Unserer Jugend haben im letzten Menschenalter in der Tat, wie Nietzsche sagt, die Erzieher gefehlt, die ihre Sehnsucht nach einer idealen Weltanschauung befriedigt, ihr Leben durch ein positives Ziel gelenkt und sie gegen die Gefahr einer gleißnerischen Sophistik durch den Glauben an eine objektive Vernunft gefeit haben. Ist es zu verwundern, wenn die Jugend sich widerstandslos durch den formalen Zauber seiner Ausdrucksweise bestechen läßt und auf Nietzsche schwört, mit welchem sie sich einig fühlt in dem verneinenden Urteil über alles das, was sich ihr sonst während dieses Zeitraumes als bestimmende Lebensmacht angeboten hat? Wie sagt doch der edle Paul de Lagarde? „Ich klage nicht, daß unserer Jugend Idealität mangelt: die Männer klage ich an, welche der Jugend die Ideale nicht bieten, deren sie bedarf, an denen allein ihr Idealismus zur Tat und Wahrheit werden mag.“ [1]) Und Theobald Ziegler, der es wissen kann, sagt: „Wenn man der akademischen Jugend Mangel an Idealismus vorwirft, so sollte man dabei auch ihre akademischen Lehrer nicht ganz vergessen.“ [2])

---

[1]) „Deutsche Schriften“ 381.

[2]) „Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts“ (1899) 627.

Auch Nietzsche hat das Selbst mit dem Selbstbewußtsein oder Ich verwechselt; das ist sein Grundfehler, mit welchem er sich in die Reihe derjenigen Denker einordnet, die mit Descartes das Cogito ergo sum zur Grundlage ihrer Spekulation gemacht haben. Aber er hat zugleich das Richtige geahnt, wenn er das wahre Selbst als ein vor und jenseits des bewußten Intellekts Befindliches aufgefaßt und dessen Verwirklichung und Freiheit angestrebt hat; damit tritt er einem Hartmann an die Seite und erscheint auch er als ein Vorkämpfer des Unbewußten. Befangen im Banne des Cogito ergo sum, hat Nietzsche nicht erkannt, daß mit dem Zurückgehen hinter das Selbstbewußtsein auch dem Individualismus im absoluten Sinne, wie er ihn auffaßte, der Boden unteraus gezogen wurde, indem das unbewußte Selbst nicht notwendig ein individuelles zu sein braucht. Das gab seinem berechtigten Individualismus die Zuspitzung zum Subjektivismus und Egoismus, das schlug seine Bemühungen um eine neue Moral von vorneherein mit Unfruchtbarkeit, verhinderte ihn an der Auffindung eines haltbaren Kulturbegriffes und machte ihn zum Verfechter der Unmoral und zum Fürsprecher der Renaissance in ihren furchtbarsten Verirrungen. Aber darin hat Nietzsche doch recht: aller Fortschritt der Kultur bewegt sich in der Richtung nach dem wahren Selbst; Kultur ist in diesem Sinne tatsächlich nichts anderes als Selbst-Befreiung. Daß die bisherige Auffassung des Selbst, wonach das letztere unmittelbar als Ich und Persönlichkeit angesehen wird, nicht haltbar ist, daß diese Auffassung sich in ihren Konsequenzen selbst aufhebt, das hat Nietzsche nicht bloß theoretisch durch seine Philosophie, sondern auch praktisch durch sein eigenes persönliches Beispiel bewiesen. Er hat gezeigt, daß die bisherige Moral und Religion mit ihrer Negation des Egoismus dem Wesen des Selbst widersprechen, wenn das letztere als Selbstbewußtsein oder Ich aufgefaßt wird. Aber er hat daraus nicht den Schluß gezogen, daß folglich diese Auffassung falsch sei, sondern umgekehrt die Moral und Religion bekämpft und damit der Kultur selbst die Wurzeln abgegraben.

Alles kommt für den Fortschritt der Kultur darauf an, das Ich oder Selbstbewußtsein vom Selbst zu unterscheiden und das wahre unbewußte Selbst als das allen Individuen

gemeinsame Wesen im monistischen Sinne dieses Wortes zu ergreifen, wie Wagner dies im „Parsifal“ getan hat. Der Renaissance in Nietzsches Sinne gegenüber vertritt Wagner mit seiner Regeneration die höhere Wahrheit. Allein auch Wagners abstrakter Monismus mit seiner buddhistischen Mitleidsmoral, seiner Geringschätzung des Individuums und seinem Quietismus kann nicht die Grundlage eines kulturellen Fortschritts sein; in dieser Erkenntnis liegt das Berechtigte von Nietzsches Gegnerschaft gegen Wagner. Das Individuum, durch Nietzsche einmal zum Bewußtsein seines Selbst erweckt, kann fordern, daß es nicht abermals zu Gunsten eines absoluten Selbst einfach bei Seite geschoben und unterdrückt, sondern in seiner relativen Berechtigung anerkannt wird, was wiederum nur möglich ist, wenn es nicht als ein rein passives, sondern als ein aktives und schöpferisches Wesen aufgefasst wird. Erst wenn es gelingt, das individuelle Selbst als Einschränkung oder objektive Erscheinung eines absoluten Selbst zu begreifen, in dessen substantieller Wesenheit es nicht bloß den Grund seines Daseins, sondern zugleich auch das bestimmende Prinzip seines Handelns und damit ein Korrektiv gegen die Übergriffe seines bewußten Intellektes findet, erst dann ist damit eine haltbare Unterlage gewonnen, um darauf die Kultur zu gründen.

Der „konkrete Monismus des unbewußten absoluten Geistes“ enthält die Lösung aller Fragen und Schwierigkeiten, in welche sich der individualistische Kulturbegriff Nietzsches sowohl wie der abstraktmonistische Kulturbegriff Wagners verwickeln. Um die verschiedenen Auffassungen des Selbst muß sich in der Zukunft der Kampf für die höchsten geistigen Güter der Menschheit drehen; in diesem Kampfe aber stehen Nietzsche, der abstrakte Monismus und die theistischen Religionen auf der einen, der konkrete Monismus auf der andern Seite. Von dem endgültigen Siege des letztgenannten Standpunktes über die entgegenstehenden Anschauungen hängt es ab, ob wir fortfahren sollen, wie bisher, uns vor dem Geiste vergangener Zeiten und wesensfremder Rassen zu beugen und dabei zusehends zu entarten, oder ob wir mit der Erfassung unseres wahren, absoluten Selbst zur endlichen Gesundung unseres Wesens, zu einer Befreiung jenes Selbst aus

den Banden der Vergangenheit und damit erst zu einer wirklichen Kultur, zu einem vollgültigen Ausdruck unseres eigenen germanischen Geistes gelangen sollen. [1])

[1]) Vgl. hierzu L. Ziegler: „Das Wesen der Kultur." Ferner mein Werk über „Eduard v. Hartmanns philosophisches System im Grundriß", insbes. 761 ff.

Namenregister.

Berichtigungen.

S. 6 Z. 1 (von unten) lies: Kopernicus, statt: Copernicus.
S. 68 Z. 18 lies: gelangt, statt: gelang.
S. 80 Z. 2 (von unten) lies: allewege, statt: allewegen.
S. 108 Z. 18 lies: ihrer, statt: seiner.
S. 115 Z. 4 lies: sie, statt: er.
S. 176 Z. 10 lies: werden, statt: würden.
S. 183 Z. 19 lies: Anklage, statt: Anlage.
S. 190 Z. 21 lies: letztere, statt: letzterer.
S. 307 Z. 4 (von unten) lies: jene, statt: jenen.
S. 350 Z. 3 lies: willfährig, statt: willfähig.
S. 352 Z. 9 lies: vermittelte, statt: vermittelten.
S. 360 Z. 13 lies: die Begriffe, statt: den Begriffen.
S. 361 Z. 2 (von unten) lies: heimlichem, statt: himmlischem.
S. 374 Z. 20 lies: erkenntnistheoretische, statt: erkenntnistheoretischen.
S. 444 Z. 16 lies: aus, statt: auch.
S. 494 Z. 25 lies: metaphysikschenen, statt: metaphysikscheren.
S. 519 Z. 2 (von unten) lies: alle, statt: allen.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Geschichte der neueren Philosophie

von **Kuno Fischer.**

Jubiläumsausgabe in zehn Bänden.

I. Band: **Descartes' Leben, Werke und Lehre.** 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geheftet M. 11,—, fein Halbfranzband M. 13.—.

II. Band: **Spinozas Leben, Werke und Lehre.** 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geheftet M. 14.—, fein Halbfranzband M. 16.—.

III. Band: **Leibniz' Leben, Werke und Lehre.** 4. Auflage. gr. 8°. geheftet M. 18.—, fein Halbfranzband M. 20.—.

IV. Band: **Immanuel Kant und seine Lehre.** 1. Teil. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geheftet M. 16.—, fein Halbfranzband M. 18.—.

V. Band: **Immanuel Kant und seine Lehre.** 2. Teil. Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 4. neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. geheftet M. 16.—, fein Halbfranzband M. 18.—.

VI. Band: **Fichtes Leben, Werke und Lehre.** 3. durchgesehene Auflage. gr. 8°. geheftet M. 18.—, fein Halbfranzband M. 20.—.

VII. Band: **Schellings Leben, Werke und Lehre.** 2. durchgesehene und vermehrte Auflage. gr. 8°. geheftet M. 22.—, fein Halbfranzband M. 24.—.

VIII. Band: **Hegels Leben, Werke und Lehre.** 2 Teile mit dem Bilde des Verfassers in Heliogravüre. gr. 8°. geheftet 30 M., in zwei Halbfranzbänden 34 M.

IX. Band: **Schopenhauers Leben, Werke und Lehre.** 2. neu bearbeitete und vermehrte Auflage. gr. 8°. geheftet M. 14.—, fein Halbfranzband M. 16.—.

X. Band: **Bacon.** 3. Auflage. In Vorbereitung.

In der „Deutschen Revue" schreibt Th. Wiedemann in seinen „Sechzehn Jahre in der Werkstatt Leopold von Rankes": „**Ranke** suchte nach anderweitiger und anders gearbeiteter Belehrung. In Beziehung auf die Geschichte der neuern Philosophie zog er allen anderen bei weitem das Werk von **Kuno Fischer** vor, dem er Geistesreichtum und kongeniale Reproduktion der verschiedenen Systeme nachrühmte."

„. . . Was Kuno Fischers Schriften und Vorträge so interessant macht, das ist das wahrhaft dramatische Leben, welches beide durchdringt, die innere Frische und geistige Elastizität, welche beide auszeichnet. . . . Das Werk gehört nicht nur in die Bibliothek des Fachmannes, sondern ist dazu berufen, als eines der besten Bildungsmittel allen denen zu dienen, die den höchsten Aufgaben und idealen Interessen der ganzen Menschheit ihre Aufmerksamkeit zu widmen imstande sind." (Gegenwart.)

„. . . Fischers Eigentümlichkeit besteht in einer sonst fast nirgends erreichten Kunst, eine fremde Gedankenwelt von ihrem eigenen Mittelpunkt aus zu erleben und den Leser in der denkbar durchsichtigsten und eindringlichsten Form erleben zu lassen. . . . Kuno Fischer steht nie als überlegener, verbessernder Schulmeister hinter den dargestellten Philosophen. Dieser Geschichtschreiber läßt nicht seine Philosophen reden, sondern sie reden selbst. Sie tragen ihre eigenen Gedanken vor, nur freier, natürlicher, in einer lebhafteren, durchsichtigeren Sprache, als wir sie in ihren eigenen Werken finden, und weit fester, als in ihren eigenen Werken haben sie den Zielpunkt ihrer Gedanken vor Augen. Aber diese Gedanken sind in der Form gereinigte, im Gehalte völlig getreue Nachbild des Originaldenkers. Diese Kunst der Darstellung ist ebenso neu als notwendig. . . . Wahrlich, wer die Entwicklung des theoretischen Geistes von Descartes' bis zu Kants großen Nachfolgern zum Objekt zu machen imstande war, der hat ein schöpferisches Werk vollbracht. . . ."

(Preußische Jahrbücher.)

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Kuno Fischers Werke.

Mit wahrhafter Freude und herzlicher Dankbarkeit empfangen wir die reifen Früchte, die der große Geschichtschreiber der neueren Philosophie dem zweiten Felde seiner Arbeit, der Dichtung unsrer klassischen Zeit, abgewinnt. Sein weiter Blick weiß die einzelnen Tatsachen unter große Gesichtspunkte zu bringen und so ihre Bedeutung für das Gesamtbild, dem sie sich einordnen, klar hervortreten zu lassen . . . Weitere Vorzüge der kleinen Schriften Fischers bilden die feste, aufs sorgsamste gegliederte Disposition des Stoffes, die anmutige, zwischen Prunk und Dürftigkeit glücklich die Mitte haltende Darstellung, die geschickte Auswahl der Belege, durch die er seine meist zu runden Thesen formulierten Ansichten in strittigen Fragen stützt, die warme Begeisterung, die bis in die Einzeluntersuchungen hinein waltet, alle philologische Trockenheit ausschließend und den Leser unaufhaltsam mit sich fortreißend.

(**Literaturblatt für germanische und romanische Philologie.**)

Goethe-Schriften. Erste Reihe. (Goethes Iphigenie. Die Erklärungsarten des Goetheschen Faust. Goethes Tasso.) 8°. geheftet M. 8.—, fein Halbleder geb. M. 10.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Goethes Iphigenie. 3. Aufl. 8°. geheftet M. 1.20.
Die Erklärungsarten des Goetheschen Faust. 8°. geheftet M. 1.80.
Goethes Tasso. 3. Aufl. 8°. fein Lwd. geb. M. 6.—.

Goethe-Schriften. Zweite Reihe. (Goethes Sonettenkranz. Goethe und Heidelberg. Goethes Faust 1. Band.) 8°. geheftet M. 7.—, fein Halbleder geb. M. 9.—

Daraus sind einzeln zu haben:

Goethes Sonettenkranz. 8°. geh. M. 2.—.
Goethe und Heidelberg. 2. Aufl. 8°. geheftet M. 1.—.
Goethes Faust. 1. Band. 4. Aufl. 8°. geheftet M. 4.—, fein Leinwandband M. 5.—.

Goethe-Schriften. Dritte Reihe.

Goethes Faust. 2. Band. 4. Aufl. 8°. geheftet M. 4.—, fein Leinwandband M. 5.—.
Goethes Faust. 3. Band. 8°. geheftet M. 7.—, fein Leinwandband M. 8.—.
Goethes Faust. 4. Band erscheint Ende 1903.

Schiller-Schriften. Erste Reihe. (Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. Schiller als Komiker.) 8°. geheftet M. 6.—, fein Halbleder geb. M. 8.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen. 2. neubearbeitete und vermehrte Auflage von „Schillers Selbstbekenntnissen". 8°. geheftet M. 4.—, fein Lwd. geb. M. 5.—.
Schiller als Komiker. 2. neubearbeitete u. vermehrte Aufl. 8°. geheftet M. 2.—.

Schiller-Schriften. Zweite Reihe. (Schiller als Philosoph. 1. u. 2. Buch.) 8°. geheftet M. 6.—, fein Halbleder geb. M. 8.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Schiller als Philosoph. 2. neubearb. und verm. Aufl. In zwei Büchern. **Erstes Buch.** Die Jugendzeit 1779—1789. 8°. geheftet M. 2.50. **Zweites Buch.** Die akademische Zeit 1789—1796. 8°. geheftet M. 3.50. Beide Teile fein Lwd. geb. M. 7,50.

Kleine Schriften. Erste Reihe. (Ueber die menschliche Freiheit. Ueber den Witz. Shakespeare und die Bacon-Mythen. Kritische Streifzüge wider die Unkritik.) 8°. geheftet M. 8.—, fein Halbleder geb. M. 10.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Ueber die menschliche Freiheit. 3. Auflage. 8°. geheftet M. 1.20.
Ueber den Witz. 2. Auflage. 8°. geheftet M. 3.—, fein Lwd. geb. M. 4.—.
Shakespeare und die Bacon-Mythen. 8°. geheftet M. 1.60.
Kritische Streifzüge wider die Unkritik. 8°. geheftet M. 3.20.

Kleine Schriften. Zweite Reihe. (Shakespeares Hamlet. Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand im Menschen. Der Philosoph des Pessimismus. Großherzogin Sophie von Sachsen.) 8°. geheftet M. 8.—, fein Halbleder geb. M. 10.—.

Daraus sind einzeln zu haben:

Shakespeares Hamlet. 8°. geheftet M. 5.—, fein Lwd. geb. M. 6.—.
Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand im Menschen. 2. Aufl. 8°. geheftet M. 1.—.
Der Philosoph des Pessimismus. Ein Charakterproblem. 8°. geheftet M. 1.20.
Großherzogin Sophie von Sachsen, Königliche Prinzessin der Niederlande. 8°. geheftet M. 1.20.

Kleine Schriften. Dritte Reihe.

Großherzog Alexander von Sachsen. 8°. geheftet M. 1.50.

Philosophische Schriften:

1. **Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie.** 5. Aufl. gr. 8°. geheftet M. 4.—, fein Lwd. geb. M. 5.—. (Sonderabdruck aus der Geschichte der neuern Philosophie.)
2. **Kritik der Kantischen Philosophie.** 2. Aufl. gr. 8°. geheftet M. 3.—.
3. **Die hundertjährige Gedächtnisfeier der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Johann Gottlieb Fichtes Leben und Lehre. Spinozas Leben und Charakter.** 2. Aufl. gr. 8°. geheftet M. 2.40.

Shakespeares Charakterentwicklung Richards III. 2. Ausgabe. 8°. geheftet M. 2.—.

Die Schicksale der Universität Heidelberg. Festrede zur fünfhundertjährigen Jubelfeier der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg. Drittes Tausend. gr. 8°. geheftet M. 2.—, fein Lwd. geb. M. 3.—.

Briefwechsel zwischen Goethe und K. Göttling. 2. Ausgabe. gr. 8°. geheftet M. 3.—.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Soeben erschien:

Kuno Fischer,

Goethes Faust.

3. Band: Die Erklärung des Goethe'schen Faust nach der Reihenfolge seiner Szenen. Erster Teil.

(Goethe-Schriften 8.) 8°. geheftet 7 Mk. fein Leinwandband 8 Mk.

Der 1. und 2. Band dieses klassischen Werkes liegen bereits in 4. Auflage vor. Einen noch größeren Erfolg wird der soeben erschienene 3. Band haben, welcher den Gang des ersten Teiles der Fausttragödie erklärend schildert, und der Ende 1903 erscheinende 4. Band, der den Gang des zweiten Teiles der Tragödie behandeln soll.

. . . In seiner Gesamtheit stellt sich Fischers Werk als eine in die Urtiefen der Faust-Dichtung dringende Erläuterung dar, welche deren geistigen Gehalt, soweit es nachschaffendes Denken vermag, erschöpft. Wie kein anderer bringt Kuno Fischer zur Erklärung dieser philosophischsten tiefsinnigsten und erhabensten Schöpfung deutscher Poesie das wissenschaftliche Rüstzeug und die kongeniale Geistesart mit. Jede Phase der wechselvollen Geschichte der Lebensdichtung Goethes wird uns durch ihn wieder gegenwärtig, überall spürt er mit intuitivem Blick die geheimsten Zusammenhänge auf. In jede Szene des Gedichtes versenkt er sich mit gleich liebevollem Verständnis; jeder Stimmung und Tonart, vom übermütigsten Humor bis zur erschütterndsten Tragik, weiß er zu folgen; allen poetischen Werten, die Goethe hier in so überwältigender Fülle geschaffen, wird er gerecht. Und überall entspricht sein erleuchtendes Wort seiner großen Aufgabe, überall erreicht es in seiner Kraft und Anschaulichkeit die geistige und künstlerische Höhe der Dichtung. Ohne jemals den Schmelz der Poesie abzustreifen, münzt er den Edelgehalt des Gedichtes und setzt ihn in stets gleichwertiger Form aus der anschaulichen Sphäre in die begriffliche um. Man muß sich an Düntzer erinnern, um ermessen zu können, welche Höhe der Erklärungskunst hier erreicht ist. Dort ein Kleinkrämer, dem alles, was er angreift, zu Häckerling wird, der bei allem Suchen nur Regenwürmer findet, hier der Schatzgräber, der keinen Spatenstich tut, ohne Gold ans Tageslicht zu fördern. Wagner und Faust! Denn nicht nur aus der Fülle gelehrten Wissens ist dieser Kommentar geboren, sondern — was ein Werk wie Goethes „Faust", das die Summen der Errungenschaften nicht nur des reichsten Einzellebens, sondern der ganzen Menschheit zieht, vor allem von seinem Erklärer verlangt — aus einer Weltanschauung, welche den höchsten Gesichtspunkt der Dichtung erklommen hat, aus einer Welterfahrung, welche wie die unseres ehrwürdigen Autors auf drei Generationen zurückblickt . . . (Dr. Ernst Traumann in der Frankfurter Zeitung.)

. . . Seine tiefen Gedanken, voll Schönheit und Erleuchtungskraft, wirken wie eine Offenbarung. Jede Phase der Dichtung wird durch die eindringendste Kenntnis des Lebensganges Goethes erhellt und so der Dichter selbst zum unerschöpflichen Thema seines größten Werkes gemacht . . . Er wird unter allen vorhandenen Faustkommentaren den ersten Rang sich erringen und behaupten. Wer diesem Führer zu folgen wagt, dem erschließt sich die Welt des größten Dichters ohne Rest und ohne Vorbehalt. Mit einer wunderbaren Sprachgewalt und einer Fülle reifer Lebensweisheit wird ihm in ihr eine geweihte Stätte edelsten Genusses bereitet. Die stille Macht des Goethe'schen Genius wächst von Tag zu Tag. Unter denen, die die Stunde seines höchsten Ruhmes mit heraufführen helfen, steht in erster Reihe Kuno Fischer, der die vollendete Bildung zur Einfalt und Einheit der Natur in Goethe'schem Sinne zurückgeführt hat . . . (Prof. Dr. A. Koch in der Kölnischen Zeitung.)

. . . Nur ein kongenialer Geist konnte diesen Faustkommentar schreiben. Seiner ganzen Geistesart nach war Fischer zum Faustkommentator geradezu prädestiniert. Nicht nur, daß er wie wenige neben ihm die geistige Welt des Goethe'schen Jahrhunderts beherrscht, nicht nur, daß er Philosoph und Literaturhistoriker zugleich ist, daß er die Gabe der Darstellung in ungewöhnlichem Maße besitzt, vor allem hat er sich in Goethes innerstes Wesen und Dichten so versenkt, daß er die geheimsten Regungen des Dichters nachfühlt und so aus dem inneren Leben Goethes die Dichtung vor uns entstehen läßt, so daß wir nicht Faust verstehen lernen, sondern im Faust Goethe . . . Die Erklärungskunst erreicht in diesem Bande eine Höhe, die nicht überboten werden kann. Der ganze Zauber Goethe'scher Poesie, die Tiefe seiner philosophischen Ideen, der absolute Wert dieser Menschheitstragödie, das echt Menschliche in ihr, und die tiefe Tragik, die Fülle schöner Einzelheiten — alles kommt vollendet zur Darstellung. Die Charaktere treten so plastisch hervor, daß jeder Schauspieler an dieser Charakteristik sich wird bilden müssen. Und dabei drängt der Kommentator sich nie hervor, sondern er gibt eben nichts als die Goethe'schen Gedanken selbst. Wer sich der Lektüre dieses Kommentares hingibt, wird etwas von dem geistigen Fluidum verspüren, das bei der Berührung mit einem bedeutenden, genialen Manne, erhebend und kräftigend, auf uns übergeht, etwas von jener inneren Ergriffenheit spüren, die je und je eine große geistige Kraft in uns auslöst. Und darum nannten wir diesen Kommentar ein literarisches Ereignis ersten Ranges. (Prof. Dr. Richert in der Neuen Preuß. [Kreuz-]Zeitung.)

Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele.

Eine neue Erkenntnistheorie von Ernst Fr. Wyneken, Dr. phil.

gr. 8°. geheftet 15 Mk.

Die Frage nach dem unbekannten Ding an sich führt Wyneken zu der Erkenntnis, daß Kant das Ding an sich als völlig unbekanntes nicht festzuhalten vermochte, und ein kritischer Überblick über den gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft, wobei sich Wyneken besonders mit Viktor Meyer, Wilh. Ostwald und H. von Helmholtz auseinandersetzt, beweist ihm, daß die von ihr statt des unbekannten Dings an sich angenommenen Atome und Moleküle unhaltbare Annahmen seien . . . Wir können diese Wyneken'schen Gedanken hier natürlich nicht näher entwickeln; jedenfalls enthält das Buch eine Fülle von lehrreichen Untersuchungen und Ideen. Besonders sind die Auseinandersetzungen mit Kant als dem hervorragendsten erkenntnistheoretischen Philosophen von einer Gründlichkeit, wie sie bisher wohl noch nicht gegeben wurden. Wie die Philosophie, so kann auch die Naturwissenschaft viel aus diesem Buche lernen; man wird es sicherlich nicht ignorieren können . . . Wir empfehlen das lehrreiche Buch zu eindringlichem Studium; die hier gebotene neue Erkenntnistheorie bietet viel Überraschendes und Neues. (Naturwissenschaftl. Wochenschrift.)

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

form 410



